FORMACIÓN DE LA CIUDAD CRISTIANA / Rubén Calderón Bouchet

Rubén Calderón Bouchet

FORMACION DE LA CIUDAD CRISTIANA



BIBLIOTECA DICTIO

Esta es la primera edición de FORMACIÓN DE LA CIUDAD CRISTIANA.
La imagen de San Agustín que ilustra la tapa se tomó de un cuadro de Botticelli.

EDICIONES DICTIO – Buenos Aires

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
IMPRESO EN LA ARGENTINA

"La ESCRITURA dice que Caín fundó una ciudad y que Abel, como peregrino, no la fundó. Porque la Ciudad de los Santos trae su origen de arriba, aunque engendra aquí ciudadanos, en los que peregrina hasta que llegue el tiempo de su reinado".

San Agustín, LA CIUDAD DE DIOS, XV, 1, 2

Capítulo I: *La Iglesia y el Estado en la época de los mártires*

1. El problema del judeo-cristianismo

El problema de las relaciones entre los judíos que seguían a Cristo y los conversos provenientes de las naciones gentiles fue suscitado en el seno del Colegio Apostólico por Pablo de Tarso. No interesa si obedeció a una inspiración personal, como afirman los que ven en él al verdadero fundador de la Iglesia Católica, o fue sugerencia del Espíritu Santo como el mismo Pablo lo da a entender. El historiador generalmente no se ocupa de una disyuntiva de esta naturaleza, y es una lástima, porque si se opta por uno u otro de los términos del dilema cambia completamente la perspectiva desde la que puede ser observado el curso de la historia.

Pablo de Tarso tuvo clara conciencia de que su ministerio podía ser interpretado como la consecuencia de una disposición particular de su genio religioso. Nunca vaciló en hacer notar, con humildad que sus adversarios encontrarán sospechosa, la frágil condición de sus dones personales y la fuerza absolutamente extraña a su talento que lo movía a realizar su apostolado.

Estaba tan convencido de que Cristo respaldaba su misión que no titubeó en hacer frente al Colegio de los Doce y proponer su propia visión de la conducta que debía seguirse con los creyentes que venían del mundo gentil.

Si se pesa con tranquilidad la postura de este *dudoso* apóstol de los gentiles frente al Colegio Apostólico y se trata de explicarla con recursos meramente naturales, se encontrará muchas dificultades para levantar las objeciones más obvias que surgen a nuestro encuentro:

¿Cómo pudo imponer su criterio a los Doce cuando todavía se discutía la autenticidad de su vocación? ¿De dónde sacaba el fundamento de su autoridad? ¿Cómo pudo hacerles creer que había recibido de Jesús un mensaje que ellos, discípulos que conocieron al maestro en la carne, no habían logrado comprender?

La respuesta que demos a estas preguntas comprometen nuestra actitud frente al cristianismo. Para la razón sostenida por la Fe, el misterio, sin dejar de serlo, aparece en un claroscuro discernible: el Espíritu Santo hablaba por Pablo y todos los que participaban de la vida sobrenatural dejada por Cristo lo podían comprender así, por poco que escudriñaran en el corazón de la doctrina común. Desde una posición racionalista el problema es insoluble a no ser que se abandonen los testimonios históricos existentes y se invente una nueva versión del acontecimiento.

Pablo había extendido la predicación del EVANGELIO a los pueblos gentiles del Asia Menor y los había eximido de las obligaciones inherentes a la comunidad israelita, especialmente de aquella que se refería a la circuncisión y al minucioso cumplimiento de las reglas sabáticas. En estas circunstancias algunos fariseos inquietaron a los discípulos de Pablo diciéndoles que no habían de entrar en el Reino de Dios si no cumplían estrictamente con los ritos mosaicos. Todo este ritual estaba demasiado adscripto a los usos y costumbres hebreos para que pudiera ser aceptado sin reservas por los conversos provenientes de otras naciones. Era como si se los quisiera convertir a otro pueblo y no a una religión. Reaccionaron: no era ése el EVANGELIO que Pablo les había predicado, y, con ligereza que nacía del orgullo mal dominado, se sintieron arrastrados a oponer un evangelio a otro, comprometiendo la unidad del pueblo que Cristo había convocado.

Pablo se alarmó del cariz que tomaban los acontecimientos y creyó oportuno llevar la discusión del problema al seno del Colegio Apostólico, para que allí se dirimiera el pleito con una solución que salvara la unidad de la Iglesia.

Los HECHOS DE LOS APÓSTOLES refieren brevemente las puestas sostenidas en este concilio. Da un somero resumen de la aceptación de Pedro y narra con parquedad la resistencia que opuso Santiago, el más conservador de los Apóstoles, y que, como jefe de la Iglesia de Jerusalem, mantuvo en ella todas las prescripciones establecidas por la Ley. El discurso que los HECHOS atribuyen a Santiago deja percibir con bastante claridad que los hermanos de origen judío pueden seguir sujetos a los ritos ancestrales y se mantendrán así para distinguirse de los hermanos provenientes de otras naciones [1].

La existencia de una comunidad cristiana adscripta a los preceptos, a los usos, a las costumbres y a las estructuras conceptuales judías es un hecho. El apóstol Santiago, llamado también *"el hermano del Señor"*, fue su primer jefe.

En el año 62 de nuestra era murió Festus, procurador romano de Judea. Nerón designó como sucesor a Albinus, pero entre el fallecimiento de Festus y la llegada de Albinus a Jerusalem transcurre un lapso que los miembros del Sanhedrín aprovecharon para llevar un fuerte ataque contra la comunidad cristiana de Jerusalem. Santiago fue convocado a comparecer ante el sumo sacerdote, Anás, para que diera cuenta de la doctrina que enseñaba. Fue hallado culpable y condenado a morir lapidado. Dice Flavio Josefo que esta medida terrorista es atribuible al grupo de presión que dominaba a Anás, pues *"los espíritus moderados que se encontraban en la ciudad vieron con pena la comisión de este exceso y enviaron mensajeros al rey Agripa II para que impidiera a Anás obrar de tal manera"* [2]. Agripa depuso al sumo sacerdote, medida que corrobora la veracidad del testimonio de Josefo, y brega, indirectamente, por la autenticidad del martirio de Santiago.

La llegada de Albinus, lejos de traer la paz a Jerusalem, exasperó los ánimos antirromanos y provocó un levantamiento en armas que convulsionó a lo largo y a lo ancho ese polvorín de pasiones que era Palestina.

[1] HECHOS DE LOS APÓSTOLES, Capítulo XV, 1-34.
[2] ANTIGÜEDADES, XX.

Nerón comisionó a Vespasiano para sofocar el levantamiento y éste procedió metódicamente a una liquidación ordenada de todos los focos revolucionarios que halló en su camino. Estaba en esta tarea cuando la muerte de Nerón lo obligó a tomar en sus manos las riendas del Imperio. Fue a su hijo Tito al que le correspondió la triste gloria de tomar Jerusalem luego de un terrible sitio y destruirla con toda prolijidad. Los soldados de Tito prendieron fuego al Templo, la gloria de Israel, cumpliéndose así, por manos extranjeras, las predicciones de aquel extraño rabí que los cristianos adoraban.

La comunidad cristiana de Jerusalem, llamada por Pablo la Iglesia de los Santos, con anterioridad a la destrucción de la ciudad, se había trasladado a Pella, pequeña ciudad al oeste del Jordán, edificada sobre uno de sus brazos. La mayoría pagana que habitaba ese pueblo les aseguraba la impunidad de su culto y un aislamiento del mundo helenista que los ayudó a enquistarse en las formas mentales judaicas.

La Iglesia de Pella no fue la única en crecer en esta situación. Otros grupos judeocristianos buscaron también refugio en lugares al margen de la guerra que asolaba la Judea y mantuvieron en ellos una existencia marginal que favoreció una mentalidad antiguotestamentaria, indemne a los peligros nacidos de la civilización grecorromana. Estas comunidades no pudieron impedir, pese a su aislamiento, que el gnosticismo penetrara en sus doctrinas y las apartara cada vez más del espíritu de la Iglesia Universal.

2. Posición del judeo-cristianismo frente al orden político romano

En orden al tema propuesto interesa señalar en estas comunidades dos aspectos: uno cultural y otro propiamente político. Desde el punto de vista del pensamiento estas comunidades expusieron su nueva fe dentro de las categorías conceptuales provistas por la tradición israelita. Desde el punto de vista político, su aislamiento las hizo

vivir en un plano esjatológico al margen del orden político romano y en un desinterés casi absoluto por su inserción en la historia.

El R. P. Juan Daniélou, que ha hecho un minucioso estudio de estas comunidades, ve en ellas tres aspectos claramente discernibles: *a.* Grupos judíos que han reconocido a Cristo como profeta y hasta como mesías, pero que no pueden admitir su filiación divina; *b.* La comunidad cristiana de Jerusalem tal como se mantuvo en Pella. Su ortodoxia era indiscutible pero estaba adherida a formas de pensar típicamente judías y a ritos derivados de la Ley que estaban también en los usos hebreos. Esta teología arcaica fue, probablemente, inspiradora de dos evangelios apócrifos: La Epístola de Judas y El Evangelio según los Hebreos. Daniélou dice que hay que atribuir a esta comunidad la evangelización de Egipto y de Siria Oriental; otro aspecto del judeocristianismo se da en Iglesias cabalmente cristianas pero que continuaron pensando con categorías hebraicas. Este judeo-cristianismo comprende toda la Iglesia Primitiva y extiende su influencia hasta la mitad del siglo II.

Además de las categorías teológicas antiguotestamentarias, las formas mentales judeo-cristianas usaron como expresión literaria los apocalipsis. Un ejemplo claro es el Apocalipsis de Juan, incorporado al canon católico[2].

La situación marginal de estas comunidades explica el desinterés que tuvieron por la política y un rechazo cabal a integrarse en el cuerpo del Imperio Romano. Esta actitud no estaba inspirada por una esperanza nacional como sucedía con los judíos sino más bien en la perspectiva esjatológica con que contemplaban el decurso de la historia y el destino de Roma.

A este temperamento religioso se refiere Harnack cuando afirma que los cristianos del primer siglo se sentían extraños en este mundo y, por ende, sanamente desinteresados de toda relación con los estados constituidos.

[2] Jean Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme, V. I, Tournai, Desclée, 1958, págs. 17-21.

Tenían su fe puesta en el mensaje supra temporal de Cristo y esperaban ardientemente su incorporación al Reino de Dios. Creían también en un próximo fin del mundo y esperaban para muy pronto acontecimientos catastróficos que anunciarían el fin de todos los tiempos. El Estado, considerado como medio humano para ordenar por un largo lapso la convivencia del hombre sobre la tierra, no los preocupaba. Con todo, tampoco les era absolutamente indiferente, pues, como protector de los idólatras y fuerza organizada para obligar a los fieles al culto de los ídolos, se oponía a la predicación del EVANGELIO con los instrumentos coactivos de que disponía. El Imperio Romano aparecía ante los ojos de estos cristianos como el reino de Belial y la imagen del Anticristo [4].

Estas comunidades vivían con la esperanza puesta en un pronto retorno del Señor y creían que ese acontecimiento anunciaría el fin del mundo. San Jerónimo trae una *doxa* del EVANGELIO según los hebreos donde esta esperanza se manifiesta con tanta urgencia que hasta el pedido a Dios del pan de cada día aparece postergado en beneficio del pronto advenimiento de Cristo. Dice San Jerónimo, en TRACTATUS IN PSALMOS, 135: "*In Hebraico Evangelio secundum Matthaeum ita habet: Panem nostrum crastinum da nobis hodie, hoc est, panem quem daturus es in regno tuo, da nobis hodie*".

Donde la expectativa del próximo advenimiento mesiánico se hace sentir con mayor vigor es en la concepción de un reinado terrestre de Cristo que precederá al Juicio Universal. Este reino durará mil años y ha dado nacimiento a una forma de concebir el fin de los tiempos que se llama *milenarismo o quiliasmo*. Esta opinión conoce diferentes fórmulas algunas de las cuales perfectamente aceptables dentro de la ortodoxia, en cambio el llamado milenarismo craso es, sin lugar a dudas, una doctrina carnalista del Reino que la Iglesia ha rechazado con horror.

[4] Adolf Harnack, THE ROMAN STATE AND THE CHURCH, HISTORIANS HISTORY OF THE WORLD, London, The Times, 1908, Vol. VI.

La idea de un reino de mil años que ha de fundarse sobre la tierra bajo el gobierno de Cristo y sus santos se encuentra en la carta primera de San Pablo a la Iglesia de Tesalónica. El texto no es muy claro pero podía servir para confirmar las esperanzas de aquellos que ya la habían concebido. En la primera carta a los corintios, 15-24, la referencia es más explícita si se entiende que el reino que Cristo entrega al Padre, después de haber reducido a la nada todo principado, toda potestad y todo poder, es un ordenamiento político intermedio entre el meramente temporal y la definitiva instauración del Reino de Dios. El contexto escriturario más firme está en el APOCALIPSIS de Juan XX, 1-6, cuando el vidente dice que "*vio descender del cielo a un ángel que tenía la llave del abismo y una gran cadena en una mano. Y agarró al Dragón, y a aquella serpiente antigua que es el demonio y Satanás, y le encadenó por mil años, y metióle en el abismo, y le encerró, y puso sello sobre él, para que no ande más engañando a la gente, hasta que se cumplan los mil años, después de los cuales ha de ser soltado por un poco de tiempo*".

Significa que luego de los mil años de este reino mesiánico se desencadenarían sobre la tierra los males anunciados para el fin de los tiempos. Satanás volvería a engañar a los pueblos hasta que Cristo lo derrotara definitivamente en la conflagración final.

El milenario craso de Cerinto imaginó para los justos mil años de vida jubilosa con todos los ingredientes de un triunfo carnal. Allí no faltarían las venganzas, ni los banquetes, ni las orgías eróticas. El paraíso de Mahoma acentúa los atributos sensibles de este reino. La Iglesia condenó esta versión del milenarismo que resucitaba, en una atmósfera ligeramente tocada por la influencia de Cristo, la idea farisaica de una hegemonía nacional judía sobre todos los otros pueblos de la tierra.

3. El reconocimiento del poder legal romano

San Clemente Romano, cuarto de los obispos que gobernaron la Iglesia de Roma y que según la tradición lo

hizo desde los años 90 al 99 de nuestra era, dejó en su primera carta a la Iglesia de Corinto un claro resumen de la organización eclesiástica a la muerte de los Doce. Dice Clemente que los Santos Apóstoles, en la medida que se fundaban nuevas comunidades de creyentes, "*iban estableciendo a los que eran primicias de ellos —después de probarlos por el espíritu— como inspectores y ministros* (obispos y diáconos) *de los que habían de gobernar*". Y para que los conversos de procedencia judía no creyeran que se trataba de una novedad de origen pagano, Clemente busca apoyo en una cita escrituraria que los confirme en la línea de la tradición antiguotestamentaria.

Aleccionado por sucesos poco edificantes acaecidos en relación con los cargos episcopales, añade en esta carta que "*los apóstoles establecieron a los susodichos, y juntamente impusieron para adelante la norma de que, muriendo éstos, otros que fueran varones probados les sucedieran en el ministerio*" (XLIV, 2).

No menciona explícitamente su prelacía como sucesor de Pedro, pero sus admoniciones a la Iglesia de Corinto envuelta, como en la época de Pablo, en uno de sus inevitables conflictos, revelan una autoridad particular. De otra manera no se explicaría el tono que emplea cuando se reprocha "*haber vuelto algo tardiamente nuestra atención a los asuntos discutidos entre vosotros*" (I, 1). Y que confirma al fin de la carta cuando les pide que reciban su corrección sin enojarse, en la seguridad de que la represión "*que mutuamente nos dirijimos es buena y sobremanera provechosa, pues ella nos une en la voluntad de Dios*" (LVI).

León Duchesne dice que si se considera en sí mismo "*este acto espontáneo de la Iglesia Romana, o si se pesan bien los términos de la carta de Clemente, no se puede escapar a la impresión que, desde el fin del siglo I de nuestra era, unos cincuenta años desde su fundación, esta Iglesia se sentía en posesión de la autoridad superior, excepcional, que no cesará de reivindicar más tarde*". Y añade una referencia que convierte su opinión en una certeza: "*El Apóstol Juan vivía en Éfeso en el tiempo en que escribía Clemente. No se ve trazas de intervención de él, ni de ninguno de sus allegados. No obstante las comunicaciones entre Efeso y Corinto eran más fáciles que entre Corinto y Roma*"[6].

La recomendación final de la carta de Clemente abunda en apoyo de esta teoría, de otro modo sería difícil interpretar un párrafo como éste: "*Alegría y regocijo nos proporcionaréis si, obedeciendo a lo que os acabamos de escribir, impulsados por el Espíritu Santo, cortáis de raíz la impía cólera, conforme a la súplica que en esta carta hemos hecho por la paz y la concordia*" (LXII, 2).

La Iglesia tiene en esta época los órganos de una organización social solidaria y aunque espere *para muy pronto* acontecimientos escatológicos que traigan un cambio definitivo a la conformación actual del mundo, no es, tomada en su totalidad, una comunidad marginal de iluminados que sólo están atentos al fin de los tiempos. Tiene que predicar el EVANGELIO en todas las naciones conforme al mandato del Señor y tiene que evitar las divisiones internas provocadas por las ambiciones, las envidias o el orgullo intelectual. Para lograr ambos propósitos hay una estructura jerárquica en cada una de las comunidades eclesiásticas y una autoridad que actúa en un orden ecuménico. Pero hace falta algo más: una relativa paz política asegurada por el respeto a la ley y a las autoridades capaces de hacerla cumplir. Los Padres de la Iglesia lo entendieron así y procuraron crear en los fieles el sentimiento de una aceptación positiva de la jurisdicción del César. Desgraciadamente el César era pagano y no tenía, como los cristianos, el claro concepto del límite donde terminaba su mandato. Se atribuía honores divinos y con este expediente pretendía asegurar la unidad espiritual del Imperio.

El consejo de Jesús de dar al César lo que era del César y a Dios lo que le pertenecía parecía, a primera vista, un consejo lo bastante claro como para asegurar la conducta. Y así podría haber sido si las palabras de

[6] León Duchesne, cité par Jacquin, HISTOIRE DE L'ÉGLISE, Paris, Desclée, 1928, I, pág. 88.

Cristo significaran una tajante distribución de tareas paralelas ¿pero quién le decía a César cuáles eran los límites de su autoridad y dónde comenzaba lo que correspondía a Dios? Una sociedad que se decía instaurada por Dios mismo y con plenos poderes para actuar en su nombre ¿podía callarse cuando el César invadía los dominios de Dios y los ponía bajo su imperio? ¿Podía dar al César todo lo que éste reclamaba para sí? ¿No estaría convencida desde el comienzo de su historia de su poder para señalar a César los límites de la jurisdicción que Dios le imponía?

– Son preguntas que el examen de la conducta política de la Iglesia de ese tiempo irá respondiendo, en la medida que los acontecimientos impongan a los Santos Padres la necesidad de ocuparse de los asuntos que tales interrogantes delatan.

• *Dar al César lo que es del César, El exclusivo dominio de las almas* y *Mi reino no es de este mundo,* podrán tranquilizar la conciencia de Pilatos respecto a la insignificancia política de tales aseveraciones, incluso podrán inspirar a Tolstoy, a Harnack y a Renan melodiosas lucubraciones sobre el angelical abandono de la cosa política predicado por Cristo, pero ningún hombre atento a la importancia que tiene el mundo para la salvación o la perdición de las almas se puede conformar con una interpretación tan ingenua.

Los Apóstoles no dejaron ninguna reflexión escrita sobre estos problemas; y tenían razón. ¿A qué preocuparse por cosas que todavía no estaban en condiciones de solucionar? Cada día trae su afán; y el primero era organizar la Iglesia y predicar el EVANGELIO. Jesús les había dicho que dieran al César lo que era de él. Ellos consideraron que debían pagar el tributo y admitir sin réplicas la subordinación que exigía el Estado hasta donde éste no invadiera la que les exigía al Señor. Cristo los había advertido también sobre las persecuciones que sufrirían por causa de su nombre y ellos comprendían perfectamente que éstas no podían venir porque eran unos infelices con la cabeza perdida en el sueño de un Reino utópico. Sabían que para llegar al Reino de Dios debían iniciarlo aquí en

la tierra y que esto significaba una lucha sin tregua con los poderes naturales y sobrenaturales que tenían dominio sobre el mundo. Hombres que veían la realidad desde una perspectiva religiosa no podían ignorar que la concupiscencia del poder no se satisface con los bienes materiales, también quiere el alma. Y era allí, en ese terreno que los bobos importantes consideran neutral, donde la lucha con el Estado se prolongaría a lo largo de toda la historia.

– En los primeros tiempos rezaron por los gobernantes. Clemente Romano nos transmite la primera de esas oraciones que habla a las claras de consolidar la concordia en los corazones creyentes:

"Tú, Señor, le diste la potestad regia,
por tu fuerza magnífica e innegable,
para que conociendo nosotros
el honor y la gloria que por Ti les fue dada,
nos sometamos a ellos,
sin oponernos en nada a tu voluntad.
Dales, Señor, salud, paz, concordia y constancia,
para que sin tropiezo ejerzan
la potestad que por Ti les fue dada".

Tratemos de entender el espíritu de esta invocación. Se trata de un ruego donde se reclama por igual la buena voluntad de los súbditos y la de los gobernantes para ejercer el poder en los límites que la Providencia les ha trazado. Nada de sometimiento fatalista a una voluntad caprichosa. Dios ha fundado la Iglesia y ha puesto sus miembros bajo la potestad romana, pero es Él quien determina las fronteras del poder y señala el camino por donde debe transitar.

"Porque Tú, Señor, Rey celeste de los siglos,
das a los hijos de los hombres
gloria y honor y potestad
sobre las cosas de la tierra.
Endereza Tú, Señor, sus consejos,
conforme a lo bueno y acepto en su presencia,

para que ejerciendo en paz y mansedumbre y
[piadosamente
alcancen de Ti misericordia".

Recaba para sus fieles la condición de hijos de Dios y quienes por ministerio del cuerpo y la sangre de Jesús Sacrificado participan de la Vida Divina, por eso están por encima de la jurisdicción imperial y son súbditos del Reino del Padre. Nada puede el César contra esta situación y es inútil que se ensañe contra cuerpos perecederos, si lo que quiere es el pensamiento de los hombres de Dios.

"A Ti, el único que puedes hacer esos bienes
y mayores que ésos entre nosotros,
a Ti te confesamos
por el Sumo Sacerdote y protector de nuestras almas,
Jesucristo, por el cual sea a Ti gloria y magnificencia
ahora y de generación en generación,
y por los siglos de los siglos. Amén"[6].

El reconocimiento del poder legal romano se compadece perfectamente con el martirio. Son dos aptitudes que bregan por un solo espíritu: el poder de Roma está aquí y tenemos que aceptarlo en orden a una organización legal de nuestra vida en el tiempo, pero ese poder no tiene jurisdicción sobre el alma y si intenta tenerla debemos dar testimonio de nuestra adhesión al poder de quien funda toda potestad terrena. Eso es el martirio.

Ignacio, por la gracia de Dios obispo de Antioquía pertenece, como Clemente, a la generación que sucedió inmediatamente a los Apóstoles. Su nacimiento, sin ninguna seguridad, puede situarse cerca del año 35 de nuestra era. Lo que sabemos a ciencia cierta es que padeció en Roma durante el imperio de Trajano, entre los años 106 y 107. Varias de las cartas que se le atribuyen testimonian por sus principios y nos ponen en contacto con el espíritu de un auténtico testigo.

6 Clemente, A los Corintios, LXI, 1 a 3.

Su estilo es incorrecto y hasta vulgar, pero lleno de vigor y con una pasión que hace perdonable su gramática. Los alemanes, que renquean del mismo pie, explican sus errores sintácticos, más que por el desconocimiento del idioma griego, por el ímpetu emocional que dirige su pluma: *"No se tiene la impresión* —escribe Norden— *de que esto proceda de la incapacidad del escritor sirio para expresarse clara y correctamente en griego, como tampoco puede explicarse el latín de Tertuliano por su hábito del púnico. En ambos es más bien el ardor y la pasión interior la que se libra de las cadenas de la expresión"*[7].

Dejamos la opinión de Norden en las brumas de su romanticismo y aceptamos el estilo de Ignacio por lo que vale, sin impugnar la fuerza pasional que lo mueve ni la autenticidad de su testimonio. Es un cristiano que vive en una atmósfera de fin de los tiempos; por sus escritos corre una exaltación del martirio muy típica de la época.

"Estamos en los tiempos postreros —escribe—. *Avergoncémonos por fin y temamos la paciencia de Dios... Sólo una cosa importa: que nos hallemos en Jesucristo para el verdadero vivir"*[8].

Sería necio buscar ideas políticas en quien vive con los ojos puestos en la muerte y considera al mundo como una realidad obsoleta, pero cabe señalar en sus cartas dos aspectos que hacen a la sociedad cristiana de su tiempo: uno que se refiere a la unidad de la Iglesia, sobre la que insiste en diversas oportunidades, y otro a su actitud de abandono político que delata su inspiración apocalíptica, típica de las comunidades judeo-cristianas.

Respecto a la unidad de la Iglesia ratifica la primacía de la comunidad romana a la que, luego de un introito laudatorio más o menos protocolar, califica de *"puesta a la cabeza de la caridad, seguidora que es de la ley de Cristo..."*[9]. Del segundo aspecto dirá que con-

7 Norden, citado por Ruiz Bueno, PADRES APOSTÓLICOS, Madrid, B.A.C., 1950, pág. 445.
8 Ignacio de Antioquía, CARTA A LOS EFESIOS, XI, 1.
9 Ignacio de Antioquía, CARTA A LOS ROMANOS, I.

tento de morir para este mundo, considera su mayor premio nacer a la vida que le espera en Jesús *"que ser rey de los confines de la tierra"* [19].

4. Los apologistas griegos

En el siglo segundo la Iglesia toma clara conciencia de sus relaciones con el Estado y se preocupa, en primer lugar, por hacer conocer su verdadera naturaleza para que el Estado permita su desenvolvimiento. Los encargados de manifestar la esencia de la Iglesia a César fueron los apologistas. Las exigencias de esta faena explican su estilo y el uso de argumentos tomados de los filósofos paganos o del derecho romano. La razón es clara: no se trataba tanto de enseñar teología a los emperadores, como de eludir la persecución desatada contra la condición de cristianos. Éstos estaban fuera de la ley, por desconocer el culto oficial y la majestad divina del Emperador.

Hacía eco a las disposiciones legales el coro satírico de los pensadores paganos que veían en el cristianismo una concurrencia supersticiosa a su oficio de predicadores de la verdad. Luciano de Samosata y Celso fueron los primeros en atacar al cristianismo con las armas de la inteligencia y suscitar, de rebote, las primeras apologías.

Éstas, ante todo, buscaron refutar las calumnias que circulaban en torno de sus usos y costumbres y trataron de hacer ver las ventajas prácticas que en la conducta personal, familiar y política, tenían sus doctrinas. Acto seguido pasaban al ataque censurando vivamente los usos paganos, con el fin de probar que un falso concepto de los dioses tiene que influir erróneamente en el orden de la comunidad. Después, filósofos a pesar de todo, se dedicaban a probar la inocuidad de los argumentos con que eran atacados y, a paso de carga, entraban directamente en la sabiduría antigua haciendo escarnio de una ciencia que sólo lograba fragmentos de verdad, dejando

[19] Ibidem, VI, 1.

escapar entre sus burdas mallas conceptuales lo que más importa para la salvación del hombre: la palabra de Dios.

En la exposición de los contenidos dogmáticos de la Fe los apologistas tenían que tomar en cuenta al público a quién se dirigían y proceder de acuerdo con categorías nocionales insuficientemente depuradas de su inspiración pagana y que tenían muy poco en común con las formas de pensar judeo-cristianas. Esta faena no fue fácil, ni dio siempre como resultado una feliz exposición del contenido dogmático. El pensamiento griego había sido elaborado en cánones conceptuales difíciles de trasladar a un contexto inspirado en la Revelación. Los apologistas tuvieron conciencia clara de estas dificultades y muchos de ellos, considerándolas insuperables, adoptaron respecto a la filosofía antigua una actitud condenatoria que felizmente no prosperó.

El primero en la lista de los apologistas griegos es Cuadrato. De su obra nos ha llegado un fragmento citado por Eusebio de Cesarea. Cuadrato habría presentado su defensa del cristianismo al emperador Adriano en el lapso que va del 123 al 129 de nuestra era. Las fechas son inseguras, así como los datos personales sobre Cuadrato.

Arístides de Atenas es mejor conocido y su apología, también dirigida a Adriano, ha tenido mejor suerte. Poseemos unos fragmentos en griego y una versión siríaca completa descubierta por el norteamericano J. R. Harris en el Convento Santa Catalina del Monte de Sinaí en 1889.

En la apología de Arístides se encuentran, sin gran originalidad pero expuestos en un lenguaje noble y simple, todos los elementos de este género. Llama la atención la confianza puesta en el futuro sociopolítico del pueblo cristiano y en el valor que atribuye a las oraciones para la construcción efectiva de ese porvenir. Tomamos la cita de la versión siríaca, trasladada al español por Daniel Ruiz Bueno, porque ofrece un texto más claro que la versión griega.

"Y para mí —nos dice— no ofrece duda que el mundo se mantiene por la súplica de los cristianos. Los otros pueblos yerran y hacen errar prosternándose delante de los elementos del mundo, porque la visión de su mente

no quiere superarlos y andan a tientas, entre tinieblas, porque no quieren conocer la verdad, y como borrachos se tambalean y tropiezan unos con otros y caen" [11].

Arístides reconoce el valor de una sana concepción teológica para restaurar el orden social. El Reino de Dios se incoa en el mundo y es menester que los poderes sociales tomen conciencia de ello porque les incumbe una importante tarea en su advenimiento. Por el momento no podía ser más claro ni explícito para extraer consecuencias políticas de la Fe. La versión griega de su *defensa* termina con una admonición dirigida a Adriano en la que le pide prestar oídos a la palabra de Dios para escapar a su juicio y a su castigo. ¿Se puede conminar al poder de un modo más claro para que acepte el cristianismo como verdad y obre de conformidad con él?

El más importante de los apologistas griegos fue Justino. Había nacido en Flavia Neapolis de Palestina a comienzos del siglo II. Era hijo de paganos y llevó, cuando estudiante, una juventud de costumbres poco severas. De una inteligencia abierta a todas las novedades de la época frecuentó las varias corrientes filosóficas que había en su ciudad sin que ninguna de ellas fuera para su alma el alimento que deseaba. Su conversión al cristianismo, como él mismo refiere, fue el resultado de un encuentro casual con un viejo seguidor de Cristo. En una larga conversación el viejo refutó su neoplatonismo reciente y le desarrolló los principios de la doctrina cristiana. Justino quedó muy impresionado con la lección del anciano y picado por la curiosidad se dio de lleno al estudio de esa enseñanza hasta que la Gracia lo confirmó en el camino emprendido por su inteligencia.

Fue un escritor fecundo y el primero entre los cristianos que puso sus conocimientos filosóficos al servicio de la Fe. No hablamos de síntesis teológica, ni de una apologética formal. Su condición fue la de un simple apologista, es decir, la de un circunstancial defensor de la fe que trataba de probar, con argumentos *ad hominem*, la superioridad del cristianismo sobre la filosofía y esto

[11] Arístides, APOLOGÍA, versión siríaca, XVI, 5.

porque respondía con más coherencia y de manera más viva a las preguntas radicales que se hace el filósofo.

La primera APOLOGÍA de Justino estaba dirigida al emperador Antonino Pío, a quien le reconocía jurisdicción sobre los cristianos en cuanto súbditos del Imperio, pero a quien pide también que juzgue a esos súbditos suyos con un *"juicio conforme a un exacto razonamiento de investigación"*. Ruega se examinen las acusaciones llevadas contra los cristianos *"y si se demuestra que son reales, se los castigue como es conveniente que sean castigados los reos convictos; pero si no hay crimen de que argüirnos, el verdadero discurso prohíbe que por un simple rumor malévolo se cometa una injusticia con hombres inocentes, o, por mejor decir, la cometáis contra vosotros mismos, que creéis justo que los asuntos se resuelvan, no por juicio sino por pasión"* [12].

Niega que los cristianos tengan el propósito de fundar un reino humano como suele suponerse erróneamente por la predicación que hacen del Reino de Dios, pero admite que son los mejores súbditos del emperador porque colaboran en el mantenimiento de la paz. *"Pues profesamos doctrinas con las que no es posible que se le oculte a Dios un malhechor, un avaro, un conspirador"*. Con esta afirmación ratifica lo que está en el pensamiento de cualquier cristiano: que el Reino de Dios no es un reino de este mundo, pero si se busca el Reino de Dios y su justicia, un reino humano de paz y virtudes sociales será dado por añadidura. A este reino humano que nace como consecuencia social de la búsqueda del Reino de Dios es a lo que llamo la *Ciudad Cristiana*.

El propósito de los cristianos no fue fundar un orden civil y entrar en guerra con César para lograrlo. Un objetivo de esta naturaleza es contrario a la esencia del cristianismo, pero sucede que la disposición total del alma para merecer el Reino de Dios rectifica los apetitos y los ordena para convivir en la justicia. Los cristianos se convierten en los mejores ciudadanos de la ciudad terrena

[12] Justino, APOLOGÍA, I, 3, 1.

precisamente porque no tienen a esa ciudad como meta de su peregrinación.

Justino admite la autoridad del Emperador y no trepida en declarar con gusto su condición de súbdito obediente, siempre que el César no recabe para sí tributos que un cristiano sólo puede dar a Dios. "*De ahí que sólo a Dios adoramos; pero, en todo lo demás, os servimos a vosotros con gusto, confesando que sois emperadores y gobernantes de los hombres y rogando que, junto con el poder imperial, se halle que también tenéis prudente razonamiento*" [13].

¿Emplearán un lenguaje muy diferente los papas cuando se dirijan a las potestades cristianas?

Una segunda apología y el famoso DIÁLOGO FILOSÓFICO CON TRIFÓN completan la lista de las obras legadas por Justino a la posteridad.

5. El Emperador y la divinidad

La primera persecución contra los cristianos la desató Nerón, no porque tuviera sobre ellos alguna prevención especial, sino porque reunían todas las condiciones de un perfecto chivo emisario. Era una pequeña secta de judíos pobres que habitaban las suburras de la ciudad imperial. Odiados por los miembros importantes de la colonia hebrea, eran la befa de la morralla pagana que veía en ellos a extranjeros melancólicos y aguafiestas. Nerón los culpó del incendio de Roma y los convirtió en el *show* más emocionante y barato de su circo.

La situación de los cristianos cambió con el tiempo y, en la época de Plinio el Joven, la secta se había convertido en una religión y amenazaba invadir con su proselitismo no sólo las barriadas pobres de las grandes ciudades sino también las ricas mansiones donde vivían los allegados del Emperador. El gobierno advirtió el peligro y trató de retenerlo con dos medidas simultáneas: un fuerte golpe a la cabeza de la organización eclesiástica y

[13] Justino, APOLOGÍA, I, 17, 3.

la creación de un frente religioso sincrético que pusiera en manos del Emperador la conducción espiritual del pueblo. Roma dio el ejemplo en la aplicación de este doble sistema y las otras ciudades siguieron sus pasos.

Roma había roto el cuadro político de la ciudad antigua, pero conservaba todo el trasfondo religioso del patriotismo pagano; necesariamente tenía que chocar contra una religión que rechazaba como supersticiones idólatras a los dioses tutelares de la ciudad y a todos sus penates protectores.

No adorar los dioses de la ciudad era un delito de lesa patria y los cristianos, tenaces en la oposición a la idolatría de las divinidades locales, incurrieron una y otra vez en este crimen.

Marginados de la comunidad religiosa de la ciudad, aparecían como extranjeros aunque hubieran nacido en ella y tuvieran varias generaciones de antepasados enterrados en sus cementerios. Esta situación de extrañeza se acentuaba por la expectativa escatológica en que vivían e inspiraban a sus compatriotas una repugnancia que los obligaba a forzar los motivos de su exclusión.

La fisonomía cosmopolita y desarraigada de la Iglesia Primitiva tiene por causa la índole idolátrica del patriotismo antiguo y no una actitud intelectual racionalista como aquella que motivaba el desarraigo de los filósofos.

Esta incompatibilidad patriótica va a determinar las relaciones de la Iglesia con el Estado Romano. No eran fuerzas antitéticas que necesariamente debían chocar por la íntima contradicción de sus pretensiones. Lo que provoca el conflicto es la superposición de sus jurisdicciones. El Estado Romano fundaba su unidad política en el carácter religioso de su misión y esto era lo que la Iglesia pretendía usurpar.

Pero no bastaban estos motivos de fricción entre el Poder, la gente del pueblo y los cristianos para hacer difícil la situación de la Iglesia: los intelectuales paganos tenían también sus quejas que formular. "*¿Podemos dejar de indignarnos* —le hace decir Minucius Felix a un personaje de su OCTAVIO— *cuando vemos a hombres sin estudios, sin conocimientos literarios, sin otra experien-*

cia estética que la frecuentación de las artes más abyectas, decidir audazmente acerca de la naturaleza y del sistema general de este universo, cuando todas las escuelas filosóficas han disputado sobre ello sin llegar a un acuerdo?".

Los cristianos tenían conocimiento del desacuerdo fundamental de los filósofos paganos y se hacían eco de ello para escarnecer la falsa sabiduría del mundo con referencias satíricas a sus contradicciones. San Pablo en su *Primera Epístola a los Corintios*, tan aficionados a las disputas y a las vanas logomaquias, les dice que la sabiduría de este mundo es necedad delante de Dios; y el apologista Hermias, comentando la frase del Apóstol, añade en su ESCARNIO DE LOS FILÓSOFOS PAGANOS: "*y a fe que al hablar así no erró el blanco, pues a mi parecer la sabiduría de este mundo tuvo principio en la apostasía de los ángeles, y ésta es la causa por la que los filósofos exponen sus doctrinas sin estar concordes ni acordes entre sí*".

Los cristianos más inteligentes advirtieron pronto que estos desacuerdos con el mundo pagano no eran tan absolutos como algunos parecían creer, pero admitían que las circunstancias por las que pasaba el Imperio no auspiciaban un clima para el entendimiento. La política imperial frente a esa fuerza que ascendía intensificó los motivos de separación.

Tenemos que admitir que no era tarea fácil para un gobierno legalista y sumamente tolerante en materia de religión excogitar un régimen de excepción para aplicar a los cristianos. Plinio el Joven se hace eco de esta perplejidad cuando escribe a Trajano desde Bitinia pidiéndole instrucciones precisas sobre la naturaleza de los delitos por los que ha de castigar a los cristianos. La carta de Plinio, al mismo tiempo que su preocupación jurídica, delata una cínica ironía de funcionario que gusta de las letras: "*¿Es el nombre sólo de cristianos, si no se añade ningún crimen, lo que se castiga en ellos, o son los crímenes añadidos a este nombre lo que se debe castigar?*".

Trajano responde en un par de párrafos breves y da las instrucciones pertinentes sin satisfacer la curiosidad

de su legado respecto al delito imputable a los cristianos.

"*Has seguido, segundo mío, el procedimiento que debiste en el despacho de las causas de los cristianos que te han sido delatados. Efectivamente, no puede establecerse una norma general que haya de tener forma legal fija. No se los debe buscar; si son delatados y quedan convictos, deben ser castigados; de modo, sin embargo, que quien negare ser cristiano y lo ponga de manifiesto por obra, es decir, rindiendo culto a nuestros dioses, por más que ofrezca sospecha por lo pasado, debe alcanzar perdón en gracia de su arrepentimiento. Los memoriales, en cambio, que se presenten sin firmas no deben admitirse en ningún género de acusación, pues es cosa de pésimo ejemplo e impropia de nuestro tiempo*"[14].

El crimen cometido por los cristianos contra las leyes del Imperio no estaba mejor determinado durante el gobierno de Adriano. Este, en un rescripto dirigido a Minucio Fundano, procónsul de Asia, le dice: "*Recibí una carta que me fue escrita por Serenio Graniano, varón ilustre, a quien tú has sucedido. No me parece que el asunto deba dejarse sin aclaración, para que no se perturben los hombres ni se dé pábulo a los delatores por sus fechorías. Si los provincianos son capaces de sostener abiertamente su demanda contra los cristianos, de suerte que respondan de ella ante tu tribunal, a este procedimiento han de atenerse y no a meras peticiones ni a griterías. Mucho más conveniente es, en efecto, que si alguno intenta una acusación, entiendas tú en el asunto.*

"*En conclusión, si alguno acusa a los cristianos y demuestra que obran en algo contra las leyes, determina la pena conforme a la gravedad del delito. Mas, ¡por Hércules!, si la acusación es calumniosa, castiga al calumniador con la mayor severidad y ten buen cuidado que no quede impune*"[15].

Correspondió a un jurista cristiano, Quinto Septimio Florencio Tertuliano, decir con todo vigor en qué con-

[14] Daniel Ruiz Bueno, ACTAS DE LOS MÁRTIRES, Madrid, B.A.C., 1951, pág. 240.
[15] Daniel Ruiz Bueno, ACTAS DE LOS MÁRTIRES, Madrid, B.A.C., 1951, págs. 256-57.

sistía el delito de ser cristiano. Sólo la ignorancia explica el odio de que son víctimas los cristianos y —aunque Tertuliano admite que la verdad vive como peregrina en la tierra— conviene que antes de condenar a alguien por un crimen que no ha cometido se lo escuche. El procedimiento judicial adoptado por las autoridades va contra los principios más elementales del derecho. La prueba de esta afirmación la encuentra Tertuliano en que han sido los emperadores más abyectos y depravados los que llevaron con saña la persecución y cometieron mayores injusticias: *"tales fueron siempre nuestros perseguidores, hombres injustos, impíos, infames, a quienes vosotros acostumbráis a condenar y soléis rehabilitar a los que ellos condenaron"* [16].

Levanta las acusaciones fundadas en rumores calumniosos tales como infanticidios sacramentales e incestos, y las vuelve, un poco inútilmente, contra sus adversarios. Concluye su defensa poniendo el acento sobre el punto más importante de la acusación: el ateísmo. Niega a las divinidades paganas el derecho a ser consideradas verdaderas, pues sus mismos fieles se burlan de ellas en los teatros y demuestran con su conducta que no las toman en serio.

"Porque si es cierto que vuestros dioses no existen, cierto es también que no existe vuestra religión, y si es cierto que vuestra religión no es tal, por no existir vuestros dioses, asimismo es cierto que no somos reos de lesa religión. Antes al contrario, sobre vosotros rebotará tal imputación, pues adorando la mentira y no contentos con descuidar la religión verdadera del Dios verdadero, llegáis aun a combatirla, cometiendo verdaderamente un crimen de verdadera irreligiosidad" [17].

A los ojos de las autoridades romanas el crimen cometido por los cristianos afecta al culto patriótico, pues se desconocen las divinidades que el Estado adora aunque no crea mucho en ellas. Tertuliano vuelve el argumento contra las autoridades y las acusa de impiedad por

[16] Tertuliano, Apologeticum, 5, 5.
[17] Tertuliano, Apologeticum, 24, 1-2.

poner falsos ídolos sobre la majestad del Dios único. Pide para su Iglesia libertad de expresión religiosa sin caer en la cuenta de que el cristianismo, con su monoteísmo exclusivista, hace imposible esa libertad. Si se reconoce al Dios de los cristianos se lo tiene que reconocer único; de otro modo no se lo reconoce como tal. ¿Qué puede hacer Dios Padre, Creador del cielo y de la tierra en la insólita compañía de los pájaros y los toros sagrados que infestan ahora el panteón romano?

Tertuliano muestra que toda autoridad viene de Dios y que los emperadores tienen que reconocer esa autoridad de la que les viene el poder y también la vida. Termina su Apologeticum con una defensa de las costumbres cristianas y una descripción del culto.

6. El sincretismo religioso

La persecución religiosa desatada por Nerón y continuada esporádicamente por sus continuadores cesó definitivamente a la muerte de Juliano el Apóstata. Sus resultados fueron efímeros y no se logró detener el crecimiento de la nueva religión como se había pensado. Todo lo contrario, el martirio afianzó la fuerza de los nuevos convertidos y purificó a la comunidad de sus correligionarios más débiles.

La otra arma de la ofensiva pagana fue la creación de un sincretismo religioso con el propósito de absorber el cristianismo en la dilatada amplitud de su universalidad. Los momentos más destacados de esta iniciativa lo ilustran Heliogábalo en 218, Alejandro Severo que le sucedió en el trono y Aureliano a fines del siglo III.

En lo que respecta al intento de Heliogábalo hay poco que decir. Era apenas un niño cuando Julia Mesa, hermana de Julia Domna, la madre de Caracalla, lo sacó del santuario de Emesa donde era sacerdote y lo presentó a los soldados como hijo natural de Caracalla. Los legionarios de su comarca, que como él adoraban el sol, lo designaron emperador y lo llevaron hasta Roma.

Heliogábalo reinó muy poco tiempo, apenas lo que necesitó Julia Mesa para advertir su incapacidad y ha-

cerlo envenenar por su sobrina que era la madre del infeliz emperador.

El sincretismo auspiciado por el joven sacerdote de Helio (el sol) era apenas una caricatura grotesca y ponía de manifiesto la mentalidad enfermiza de este minúsculo esteta que jugaba con las cosas sagradas. Trató de unir el judaísmo y el cristianismo en torno a un meteorito que hizo traer de Emesa. Los fieles de Yavé y de Jesús deben haber mirado con asombro el extraño intento de este papanatas.

Su sucesor, Alejandro Severo, era una especie de santón educado en los cánones de una escuela dura. Su actitud frente a las religiones era de una imparcialidad que auspiciaba un largo y beneficioso entendimiento. Su admiración por los aspectos morales del judaísmo y del cristianismo le hizo concebir una idea del prójimo poco conveniente para cumplir bien con su oficio de emperador. Su precepto favorito: "*no hacer a otro lo que no quieres que te hagan a ti*" fue esculpido en todos los templos y en los monumentos públicos. Esto no hubiera sido nada si no lo hubiera tomado en serio y, cuando los germanos amenazaron las fronteras del Imperio, en vez de llevar la guerra contra ellos trató de comprarlos, como hubiera deseado que hicieran con él. Desgraciadamente para su posteridad, los militares consideraban mejor el empleo de las armas que el pago de tributos a unas insaciables tribus de bárbaros, y como no les importaba mucho lo que les pudiera suceder a ellos, le dieron al emperador unas cuantas puñaladas y lo reemplazaron por otro más de acuerdo con sus costumbres castrenses.

Alejandro Severo fue en religión un precursor del ecumenismo: reunió en la capilla imperial a Apolonio de Tyana con Alejandro el Grande, a Orfeo con Abraham y Jesús. Su secreta intención fue hacer participar a los cristianos en el panteón de sus dioses. La intolerancia de los fieles de Cristo no pudo herirlo porque murió en el año 235 por no querer hacer a los otros lo que quería que le hicieran a él.

La más seria de todas estas tentativas fue la de Aureliano en el año 274 de nuestra era. Proclamó al sol dios

supremo del Imperio e hizo del monoteísmo solar la religión oficial del mundo romano. Este culto, señala Homo, tiene una doble ventaja: es universal y al mismo tiempo estatal.

Aureliano casó el culto del sol con la religión del emperador y se hizo proclamar dios: "*las religiones solares y las teorías astrológicas orientales tendían a hacer del soberano la emanación y el representante, en la tierra, del sol. Los monumentos oficiales ponen este hecho en plena luz. Dos inscripciones no fechadas están dedicadas al dios Aureliano. Sobre dos monedas de los años 274-275, posteriores a la instauración oficial del nuevo credo, Aureliano lleva los títulos característicos de Deus y Dominus sobre una de ellas, y de Deus y Dominus natus sobre la otra. Aureliano es dios en la tierra y dueño, en tanto participa de la esencia divina, por derecho de nacimiento. En el año 274 tomó oficialmente ambos títulos, en el mismo momento en que el sol era proclamado «Dominus Imperii Romani». Las dos leyendas y las dos innovaciones son cronológica y lógicamente correlativas*"[18].

Las pretensiones de Aureliano apuntaban a una clara intención política: asentar sobre el culto solar la unidad del Imperio y eliminar toda competencia religiosa que no reconociera el credo oficial. Lógicamente los cristianos no podían aceptar la nueva idolatría, y Aureliano se aprestaba a llevar contra ellos una persecución prolija y despiadada cuando murió.

7. Doctrina política de Orígenes

Los cristianos no tenían el propósito de conquistar el poder del Estado. Su objetivo primordial era conquistar almas para Cristo e inscribir en ellas las virtudes que hacen la ciudadanía celeste. Sabían perfectamente que este ordenamiento de las disposiciones morales engendra, por añadidura, los buenos hábitos de la convivencia tem-

[18] León Homo, De la Rome païenne à la Rome chrétienne, Paris, Laffont, 1950, pág. 154.

poral. No escapaba a su esperanza práctica la posibilidad de que el Imperio aceptara las enseñanzas de Cristo y no veían esta eventualidad con horror. Eran hombres perfectamente normales; y cuando pensaban en las necesidades del alma lo hacían teniendo en cuenta la importancia que tiene el orden sociopolítico en la buena disposición de la conducta.

Con todo, conviene advertir el fin exclusivamente pastoral de la predicación cristiana y no buscar en los autores de los siglos II y III de nuestra era una doctrina política consecuente. Los Padres Apostólicos y los Apologistas defendieron al cristianismo contra sus acusadores y no se preocuparon en la elaboración de una teoría que determinara con precisión las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Era demasiado pronto para eso y se contentaban con seguir viviendo y predicar el EVANGELIO. Las opiniones que accidentalmente emitieron sobre el problema se limitaban a señalar lo que había sido establecido por la tradición y, en momentos muy excepcionales, a excogitar una explicación que esclareciera el punto fijado por la Fe para aplicarlo a una situación concreta determinada.

Este es el caso de Orígenes. Su comentario a la carta de Pablo a los romanos tiene el propósito de examinar la frase *"No hay potestad que no provenga de Dios"* para explicar las razones que deben dirigir la acción de las potestades temporales.

Dios nos ha dado diferentes sentidos para que usemos de ellos para nuestro provecho, pero nosotros solemos usarlos mal; y lo que debiera servir para el bien de nuestra alma, sirve en verdad para su ruina. El poder civil fue concedido por Dios *"para castigo de los criminales y alabanza de los que obran honradamente"*, como dice Pedro en su *Primera Epístola*, pero hay gobernantes que usan de ese poder para cometer iniquidades y no según la voluntad de Dios. Estos acarrearán sobre sí la ira del Señor cuando tengan que dar cuenta de su mandato.

Un cuidadoso pastor de almas como Orígenes no podía dejar de advertir el doble peligro de esta amonesta-

ción, ya fuera interpretada como una incitación a la rebeldía o provocara un rencoroso regocijo en los males posibles de esos pésimos gobernantes. Para evitar una y otra derivación en la mente de sus fieles, se apresura a añadir una cita del Apóstol de los Gentiles que pone la cosa en los límites de la caridad: *"quien se resiste a las potestades es un rebelde contra las disposiciones de Dios. De consiguiente, los que desobedecen, ellos mismos se acarrean la condenación"*. Y explica que Pablo no se expresa de ese modo para tranquilidad de los inicuos, pues éstos saben que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres; se refiere a la autoridad política normal y ordinaria que está puesta para *"atemorizar, no a los que hacen el bien sino a los que ejecutan el mal. Quien resiste a esta autoridad se acarrea la condenación que corresponde a un proceder inmoral"* [19].

Existe un orden legítimo de la sociedad civil cuyas prescripciones tienen que ser obedecidas porque están dispuestas para una convivencia armónica de los hombres. Desconocer ese orden es provocar la sanción de la justicia humana y merecer el castigo de Dios que quiere y respalda ese poder. Las normas establecidas por la Iglesia para llevar los fieles a la plenitud de la caridad cristiana no derogan los preceptos de la ley justa, antes bien lo suponen y procuran que la búsqueda del Reino de Dios se haga en un orden político natural justo.

"Superfluo sería, pues, prohibir por un expreso precepto de Dios lo que está suficientemente previsto por las legislaciones humanas y castigado por ellas. Por eso el decreto de los Apóstoles encierra tan sólo aquello que no se encuentra incluido en las leyes humanas y lo que se refiere puramente a la religión" [20].

Celso reprochaba a los cristianos una actitud negativa ante la necesidad de la organización social política y daba como razón de esa rebeldía la resistencia a acatar

[18] [19] ORÍGENES, COMENTARIO A LA CARTA A LOS ROMANOS, IX, 26-30. Citado por Hugo Rahner, LA LIBERTAD DE LA IGLESIA DE OCCIDENTE, Buenos Aires, Desclée, 1949, págs. 54 y ss.

[20] Ibídem.

la autoridad de los *daimones* por cuya virtud se mueven las potestades terrenales. Orígenes respondió con un pensamiento que encierra, en su breve formulación, lo esencial de la doctrina cristiana respecto a la relación de fe y política.

"Pero mientras nos es dado conciliar la ley civil con la palabra de Dios, no hemos de ser, en frase de Celso, tan locos que nos empeñemos en seguir atrayéndonos la ira de un Emperador o de un Príncipe para que nos atormente, nos ajusticie y nos mate" [21].

La primera condición impuesta por la doctrina cristiana es que la ley civil armonice con la palabra de Dios. Las dificultades comienzan cuando los príncipes de este mundo exigen de los cristianos un juramento que falsea la relación con Dios. César no tiene un poder ilimitado y todo lo que él puede hacer lo puede, en tanto Dios se lo permite.

Movido por una esperanza que manifiesta de manera clara su inspiración política responde a los reproches de Celso sobre la negativa cristiana para aceptar los dioses de la ciudad poniendo en peligro la unidad del Estado, que Dios ama la unidad de los seres racionales y odia la discordia. Y agrega: *"y si ya ahora se cumple la promesa de que cuando dos personas se unen con un propósito y oran para que éste se verifique alcanzarán lo solicitado del Padre de los justos que está en los cielos. Me pregunto: ¿qué no podrá esperarse cuando en lugar de unos pocos —como sucede ahora— se reúna para orar todo el Imperio Romano? Todos orarían al mismo Logos, al mismo que en otro tiempo dijo cuando los israelitas eran perseguidos por los egipcios: El Señor peleará por vosotros y vosotros os estaréis quedos"* [22].

Y termina con una reflexión que pone el orden social en toda su integridad bajo la protección de la Gracia.

"Porque los hombres de Dios son la sal que mantiene unidas sobre esta tierra a todas las sociedades. Y todas las sociedades de la tierra no se disgregan mientras esta sal no pierda su valor" [23].

[21] Orígenes, CONTRA CELSO, VIII, 63-70, citado por Rahner, op. cit., pág. 57.
[22] Ibidem.

Después de leer estas frases de Orígenes y meditar unos instantes sobre todo lo que se ha dicho de la evolución del lenguaje y del desapego de la Iglesia Primitiva, uno se pregunta si no se ha expresado con suficiente claridad la pretensión de los cristianos de poner al Estado bajo el magisterio de la Iglesia de Cristo.

8. La teoría política de los Santos Padres

Nuestra indagación quedará limitada, por ahora, al pensamiento de los Padres Apostólicos y de los Apologistas de los siglos II y III de nuestra era. Antes de entrar en materia conviene recordar el carácter pastoral de casi todos estos escritos. Los Padres predicaban el EVANGELIO y buscaban en sus destinatarios una respuesta positiva a la gracia que incoa en las almas el Reino de Dios. Esto no significaba desinteresarse por la suerte de los miserables, ni abandonar a la avidez de las potestades terrenas la fuerza de los pobres. Se trataba de formar cristianos y, con este santo deseo, evitar que las proezas redentoras se carnalizaran y se convirtieran en peligrosas ilusiones colectivas. Estas intenciones explican que se hable más de caridad que de derecho y más de justicia divina que de justicia distributiva. No es que se preceptúen innocuas las preocupaciones de índole social, pero se considera primordial el ordenamiento del apetito hacia las cosas de Dios: buscad el Reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura.

Si esta promesa fue hecha por Cristo mismo, como creían los cristianos, la conducta de los Padres respecto a la justicia social estaba perfectamente justificada. Si fue un engaño y un simple aparato ideológico al servicio de los beneficiarios del régimen imperial, fue inocentemente creado por las víctimas y no por los victimarios que durante muchos años no descubrieron sus ventajas enajenantes.

[23] Ibidem.

9. Ley natural y derecho

Los juristas romanos se preocuparon por aclarar la distinción entre una ley de las naciones o derecho de gentes y una ley natural. Los hermanos Carlyle en su prolijo A HISTORY OF MEDIEVAL POLITICAL THEORY IN THE WEST se propusieron estudiar el tratamiento que de estos temas jurídicos hicieron los Padres de la Iglesia. El examen llevado a buen término por los Carlyle es excelente y exhaustivo pero, como lo hemos notado con anterioridad, tiene el inconveniente de olvidar con suma facilidad el carácter pastoral de los escritos patrísticos, por esta razón el cotejo permanente con los autores romanos adolece de un defecto: los distintos niveles en que son considerados los mismos temas por unos y otros abre diversas perspectivas de apreciación que es menester señalar para el buen entendimiento del asunto.

El primero en Roma que se ocupó en distinguir un derecho natural del positivo fue Cicerón. Es curioso advertir que dividía el derecho natural en divino y humano y consideraba la religión y la equidad como expresión de uno y otro. Del derecho positivo dijo que podía ser escrito o consuetudinario. En este último colocó al derecho de gentes.

Pensaba que era un absurdo pretender que el derecho positivo sea único, pues si así fuere serían perfectamente justas todas las arbitrariedades que un tirano tuviere el tino de hacer declarar legales y no habría recurso jurídico frente al atropello. El derecho positivo tiene que fundarse en el natural para que quede salva la dignidad del hombre y pueda éste tener la seguridad de que los gobiernos respetarán las nobles inclinaciones de su naturaleza, como la religión, la piedad, la misericordia, la justicia, la prudencia y la verdad.

Séneca, sin abundar en mayores precisiones, también admite la existencia de un derecho natural que extiende hasta el mundo animal. Este interés por el justo trato que debe darse a las bestias explica su preocupación por la nutrición que recibían las lampreas; creía que la carne de esclavos no era un alimento adecuado para estos refinados animalitos.

Fueron los juristas Gayo y Ulpiano los que establecieron con rigor la diferencia entre el derecho natural y el positivo. Para Gayo el derecho positivo es el que cada pueblo se da a sí mismo. El derecho natural o de gentes se impone a todos los hombres en todas las latitudes: "*quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur*"[24]. Lo que no puede apreciarse es la distinción entre derecho natural y derecho de gentes.

Ulpiano trató con mayor rigor la cuestión y aunque distinguió un derecho positivo, un derecho de gentes y un derecho natural, confundió este último con los movimientos de toda naturaleza animada. Por eso incluyó, como Séneca, a los animales dentro del derecho y cuando expuso su concepto del derecho de gentes en verdad dio una definición que puede aplicarse al derecho natural: "*Ius gentium est quo gentes humanae utuntur; quod a naturali recedere facile intelligere licet; quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit*"[25].

En su libro ADVERSUS CELSUM Orígenes admite que los cristianos han llegado al conocimiento de la ley natural, porque ella no es otra que la ley de Dios y los hombres tienen que vivir de acuerdo con ella. Carlyle observa que esta identificación está contenida en el pensamiento de Cicerón y que es representativa de una actitud común entre los escritores cristianos respecto al tema. No es de admirar que los mismos conceptos se encuentren en Tertuliano expuestos con el rigor de un jurista. El principio teológico que explica la inclusión de estas nociones en los hábitos mentales cristianos está en la doctrina que explica la relación entre gracia y naturaleza. La gracia no destruye la naturaleza, la regenera. La existencia de un derecho fundado en las exigencias naturales del hombre no está reñido con el orden sobrenatural dado gratuitamente por Dios. El estado del hombre nuevo que debe conquis-

[24] Gayo, DIGESTUM, Lib. 41, Tít. 1, Nº 3.
[25] Ulpiano, DIGESTUM, Lib. 1, Tít. 1, 1.

tarse mediante la infusión del Espíritu y la santidad de la conducta supone el derecho natural y lo asume, perfeccionándolo intrínsecamente por la virtud de la gracia.

10. Igualdad natural y esclavitud

Sostener que los hombres son iguales es un error de observación y un pésimo empleo de la reflexión filosófica. Si se considera la naturaleza humana con prescindencia de los individuos concretos que la actualizan se puede admitir que es una sola y por ende que no puede haber una naturaleza distinta en Pedro que en Juan. Pero esto no significa que Juan y Pedro sean iguales, sino que ambos participan, desigualmente, de una esencia común. En la mayor o menor profundidad con que lo hagan, radica el principio de las diferencias individuales. Estas desigualdades hacen que la vida de cada hombre tenga un repertorio de aptitudes personales irreductibles. Nadie que piense en las cosas humanas con un adarme de sentido común puede ignorar esto. Hay que estar muy prendado del razonamiento matemático para creer en la igualdad de los entes reales.

El cristianismo enseñó, efectivamente, que para merecer el Reino de Dios no se tomaban en cuenta las desigualdades fundadas en las diferencias sociales, económicas, políticas y hasta naturales, siempre que estas últimas no afectaran el recto orden de las disposiciones apetitivas. Para Dios no hay esclavo o amo, gobernante o gobernado, rico o pobre, hombre o mujer, todos son igualmente convocados para integrar el Reino. Esto no quiere decir que Dios desconoce el valor que tienen las distinciones en la formación del orden social, significa que, consideradas en sí mismas, con prescindencia de la buena voluntad para ese Reino, no son causas de méritos sobrenaturales. La aptitud para la vida eterna se mide con otro patrón, pero la existencia de un metro especial para apreciar los méritos del alma no significa la invalidez del canon que se usa para medir las aptitudes políticas, económicas o sociales.

El cristianismo no vino a trastrocar el orden social ni a imponerle valoraciones que nacen de otro orden de consideración. Santo podía ser el rico o el pobre, el emperador o el esclavo; pero la santidad no habilitaba para la función pública, ni hacía de la mujer un hombre, ni del analfabeto un letrado. Eso que hoy se llama la estructura social tiene su propia fisis que la gracia no suprime sino perfecciona.

Estas reflexiones pueden parecer obvias y hasta un poco gruesas si se las examina con poca paciencia, pero cuando estudiosos tan serios como los Carlyle no las tienen en cuenta al leer ciertos pasajes en que los Padres de la Iglesia hablan de la aptitud para el Reino, uno advierte que nunca está demás repetir lo que Pero Grullo ha dicho siempre. Para estos autores, el desdén de las distinciones sociales para el merecimiento de la gracia significa pronunciarse por una democrática igualdad política. Esta es una grave confusión que suele aparecer en algunos escritores que, como Tertuliano, están movidos más por el resentimiento que por la fe en el Reino.

Tampoco constituye un acierto tomar como signo de igualitarismo político aquella frase del OCTAVIUS donde Minucius Felix dice que todos los hombres, sin distinción de edad, sexo o posición social, han sido provistos con una capacidad y poder de razón y sentimiento para obtener la sabiduría, no por la fortuna sino por la naturaleza. Minucius Felix no habla de la dosis de aptitud que cada uno tiene y se limita a señalar que la posesión de la fortuna no se funda en diferencias que hacen a la aptitud para el conocimiento.

Otro pasaje examinado por los Carlyle pertenece a LAS INSTITUCIONES DIVINAS de Lactancio. El autor discute la naturaleza de la justicia y después de haber puesto a la piedad en primer término, indica en segundo lugar a la equidad. Esta es la virtud que considera a todos los hombres como iguales porque Dios los dotó con las mismas condiciones de vida, los creó a todos para la sabiduría y la virtud, y les prometió la inmortalidad. Nadie queda excluido de sus beneficios "*porque así como El distribuye a todos por igual su único luz, hace que manen sus fuentes para todos, les suministra aliento y les concede el agra-*

dable descanso del sueño; así también otorga a todos equidad y virtud. A sus ojos no hay esclavos ni señores; porque si todos tenemos el mismo Padre, con el mismo derecho todos somos sus hijos" [26].

Es una forma de hablar a las emociones más que a la inteligencia, y los Carlyle reconocen que si bien no condena la existencia de grandes desigualdades en el orden social *"only he wishes them to be corrected by the sense of the fundamental equality of human nature, just as Seneca had done"* [27].

Con toda evidencia Lactancio expresa el deseo de corregir las desigualdades que ponen coto a la radical hermandad entre los hombres, y, en beneficiario del racionalismo esencialista de Cicerón y Séneca, habla de un hombre ideal que desde el árbol de Porfirio recibe los dones de Dios. Lactancio fue llamado el Cicerón cristiano, y, como el gran orador latino, la calidad de su pensamiento no respondía a la excelencia de la expresión. Quastem lo califica de poco profundo y arguye que la cultura filosófica de que se gloría la debe casi por entero a Cicerón. Su conocimiento de los autores griegos es pobre, y su formación teológica insuficiente. Esto basta para explicar su dependencia de los escritores romanos y el poco valor de sus reflexiones sobre la equidad. Si hubiera leído menos a Cicerón y algo más a Aristóteles, hubiese podido advertir que la verdadera justicia no sólo supone una cierta igualdad, sino también una no menos cierta desigualdad. No es equitativo tratar al igual como si fuera un inferior, tampoco lo es desconocer los méritos de aquel que sobresale [28].

En los Padres de la Iglesia existe un propósito pastoral que explica su insistencia en desconocer las desigualdades fundadas en méritos que no sean la docilidad al Espíritu Santo. Usan un léxico filosófico pobre y casi siempre tomado del pensamiento pagano más fácilmente

[26] Quasten, PATROLOGÍA, Madrid, B.A.C., 1961, V. I, pág. 670.
[27] Carlyle R. W. & A. J., A HISTORY OF MEDIAEVAL POLITICAL THEORY IN THE WEST, London, W. Blackwood & Sons L. D., 1950, T. I, pág. 112.
[28] Aristóteles, ÉTICA A NICÓMACO, V, 12.

abordable. Sus fórmulas literarias se prestan a equívocos y es fácil confundir la intención religiosa que los guía con el carácter profano de los instrumentos nocionales que emplean.

Respecto al terrible problema de la esclavitud en el mundo antiguo, los Padres de la Iglesia no entraron en discusión. Predicaron la fraternidad de todos los hijos de Dios y la necesidad de proceder con el prójimo en una atmósfera de caridad sobrenatural.

La esclavitud, como situación de hecho, era atribuida al pecado, a la pérdida de la integridad ocasionada por la caída original y a los movimientos desordenados de la concupiscencia que eran su secuela regular. Como la enfermedad, como el dolor y la ruina, la esclavitud era un hecho lamentable, pero que no impedía dar una respuesta positiva al llamado de Dios. Desde su esclavitud el hombre podía lograr su santificación y ser un ciudadano libre en el Reino del Padre.

Se puede argüir que no habiendo tal Reino del Padre este consuelo ficticio prometido al esclavo resultaba un magnífico expediente para afianzar los intereses del amo. Poco se puede decir frente a una interpretación de esta índole. Todo el cristianismo pasa a ser explicado como una burda farsa de las clases beneficiarias y es propuesto como una super-estructura ideológica al servicio de la enajenación del hombre. No obstante conviene recordar que la influencia de la Iglesia terminó con la esclavitud y prohijó el nacimiento de una sociedad donde la explotación del hombre por el hombre, según el mismo Marx lo reconoce, *"estaba velada por ilusiones religiosas y políticas"*. El carácter ilusorio de estos *velos* corre por cuenta de Marx, aunque el MANIFIESTO COMUNISTA reconoce también que la revolución burguesa *"ha sustituido las numerosas libertades, tan dolorosamente conquistadas, con la única e implacable libertad de comercio"* [29].

[29] Carlos Marx, MANIFIESTO COMUNISTA, Buenos Aires, Claridad, 1967, pág. 30.

11. Igualdad natural y gobierno

Lactancio fue el primero que se ocupó de armonizar la igualdad natural de los hombres con las exigencias jerárquicas impuestas por el orden social y el pobre resultado de sus teorías hay que atribuirlo definitivamente a los malos instrumentos nocionales que usó. Partía de la idea abstracta de naturaleza humana sin advertir que la perfección esencial es participada por individuos existencialmente distintos y desiguales y en situaciones particulares muy diferentes. Este punto de partida esencialista hacía imposible explicar naturalmente la existencia concreta de las desigualdades y la necesidad, no menos real, de las autoridades sociales. Los filósofos paganos apelaron a la hipótesis de un estado pre-social idílico, de manera que las desigualdades entraron con la prevaricación, el engaño y la violencia. Los teólogos cristianos tomaron por su cuenta la igualdad preternatural del clan adámico y cargaron sobre el pecado original las diferencias sociales y la creación de las instituciones para poner remedio a los abusos de la naturaleza vulnerada.

Ambas explicaciones se dan, más o menos coincidentes y explícitas, en los escritos de Lactancio. Los otros Padres de los siglos II y III no encararon este problema con el decidido propósito de explicarlo. Habrá que esperar hasta los siglos V y VI para hallarnos nuevamente con esta temática.

12. La teoría de la propiedad

El Nuevo Testamento se ocupa de las riquezas destacando los peligros que hacen correr a los que buscan la perfección cristiana. En el fondo, el auténtico cristiano se preocupa poco por los bienes de este mundo. Los considera tan precarios y pasajeros como la vida misma y desde su punto de vista esjatológico parece una tontería querer cosas que la muerte nos quita de un manotazo. Tampoco se propone una teoría contraria a la propiedad. Los Padres han tenido siempre la sospecha de que si ser propietario es peligroso para el alma, ser anti-propietario

rabioso lo es todavía más. En el primer caso, el apego a los bienes terrenos inspira adherencias que se sostienen hasta que las manos no pueden coger más nada, en el segundo caso son las manos que nunca pudieron coger nada las que se relamen de envidia ante los bienes ajenos y disfrazan sus malos sentimientos de falso desapego.

Contra una y otra actitud previenen los Padres de la Iglesia pero siempre bregan por el cultivo de un desinterés auténtico. En este orden de cosas algunas comunidades primitivas fueron más lejos que otras y adoptaron como norma poner los bienes en común. El propósito era esperar el fin de los tiempos en santo despojo. Pero en la medida que pasaban los años se hacía necesario atender a las necesidades terrenas, y los bienes comunitarios suelen tener un rendimiento económico en proporción inversa a sus frutos morales. Esta inversión de valores los obligó a volver por los fueros de una sana economía, para combatir la plaga de los *vividores* que aprovechaban la generosidad comunitaria para vivir sin trabajar. Los documentos más antiguos de la tradición eclesiástica advierten contra los parásitos y aconsejan a los fieles que no se dejen embaucar por los falsos apóstoles.

Leemos en la Didaché, escrito cristiano anterior al año 100, los siguientes consejos:

"3. *Respecto a los Apóstoles y profetas, obrad conforme a la doctrina del* Evangelio.

"4. *Ahora bien, todo apóstol que venga a vosotros sea recibido como el Señor.*

"5. *Sin embargo no se detendrá más que un solo día. Si hubiere necesidad, otro más, pero si se queda tres días es un falso profeta.*

"6. *Al salir el Apóstol, nada lleve consigo, si no fuere pan, hasta nuevo alojamiento. Si pide dinero, es un falso profeta*".

El uso de la palabra profeta para designar al que desempeña función sacerdotal manifiesta el carácter judeo-cristiano de la comunidad donde fue redactada la Didaché. En un párrafo posterior trae instrucciones sobre el trato que debe darse a los peregrinos. Aconseja a los fieles que los acojan como a hermanos, pero que los exa-

minen con sagacidad y no dejen que vivan a expensas de la comunidad más de dos días, o, si hubiere necesidad, tres.

"Mas si quiere establecerse entre vosotros, teniendo un oficio, que trabaje y así se alimente. Mas si no tiene oficio, proveed conforme a vuestra prudencia, de modo que no viva entre vosotros ningún cristiano ocioso" [30].

San Clemente de Roma en su CARTA SEGUNDA *"a las Vírgenes"* abunda en este sentido y advierte a los cristianos para que se defiendan de los vividores y los charlatanes: *"Porque todo el que es ocioso, no se da al trabajo ni sirve para nada. Tales son los caminos de aquellos que no se dedican a trabajo alguno, sino que van a caza de palabras y a esto lo tienen por virtud y obra bien hecha"* [31].

La propiedad de les bienes terrenales tiene que usarse para bien del alma. Sobre esto todos los Santos Padres están de acuerdo, sin que aparezca para nada la idea de ponerlos bajo la administración de la comunidad, como una exigencia evangélica. San Clemente dice en su CARTA PRIMERA *"que el fuerte cuide del débil y éste respete al fuerte; el rico suministre al pobre, y éste dé gracias a Dios que le deparó quien remedie su necesidad"* [32].

En el mismo espíritu aconseja la DIDACHÉ: *"No rechazarás al necesitado, sino que comunicarás en todo con tu hermano y de nada dirás que es tuyo propio. Pues si os comunicáis en los bienes inmortales ¿cuánto más en los mortales?"* [33].

Los Carlyle insisten en que la verdadera doctrina cristiana respecto a la propiedad era de carácter comunitario y alegan en favor de esta opinión la frase de la DIDACHÉ: *"Nada dirás que es tuyo propio"*. Si se compara esta exhortación con lo que dicen los HECHOS DE LOS APÓSTOLES de la comunidad de Jerusalem que no *"había entre ellos quien considerase como suyo lo que poseía, sino que tenían las cosas en común"*, parece confirmarse

[30] DIDACHÉ, XII, 3, 4.
[31] Clemente de Roma, CARTA II, XI, 1 y 2.
[32] Clemente de Roma, CARTA I, XXXVIII, 2.
[33] DIDACHÉ, IV, 8.

la idea de un primitivo comunismo económico entre los cristianos.

El episodio de Ananías y Safira narrado en el Capítulo V de los HECHOS DE LOS APÓSTOLES no ratifica esta teoría y hace pensar que la posesión en común de los bienes económicos respondía a un deseo de perfección religiosa librado a la buena voluntad de los que así lo desearan. San Justino en su APOLOGÍA I corrobora esta manera de ver cuando afirma que *"quienes amábamos por encima de todo el dinero y los acrecentamientos de nuestros bienes, ahora, aun lo que tenemos, lo ponemos en común, y de ellos damos parte a todo el que está necesitado"* [34].

Falta averiguar si esta frase se refiere a una situación particular de la Iglesia a la que pertenecía Justino o era una exigencia válida para todos los fieles. Las reiteradas advertencias de la DIDACHÉ y otros documentos sobre la existencia de vividores puede hacer pensar que los cristianos renunciaron a esta forma de poseer por los abusos que inspiraba. La doctrina aceptada por la tradición común a todas las Iglesias es que la comunidad de bienes y el abandono de toda propiedad personal es deseable para los que quieran llevar una vida de total entrega a la comunidad religiosa. Esta opinión se va a imponer cada vez más en lo que respecta a los que tienen cuidado de almas. Los que viven en el siglo y tienen familia que atender podrán guardar sus propiedades sin renunciar por ello al *"espíritu de pobreza"*.

13. Teoría de la relación de la Iglesia y el Estado

El problema que planteó a los fieles las relaciones de la Iglesia con el Estado se irá aclarando en la medida en que las circunstancias históricas los obliguen a tener que dar soluciones concretas. La preocupación de los Padres consistía en desarrollar una doctrina de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo que hiciera hincapié en el carác-

[34] Justino, APOLOGÍA, I, XIV, 2.

ter sobrenatural de su esencia. No se les impuso la necesidad de establecer con precisión los lazos jurídicos que determinarían sus relaciones con el Estado. El Estado Romano no reconocía a la Iglesia fundación divina y en consecuencia no podía ordenar la economía de su propio dominio de acuerdo con exigencias emanadas de ese reconocimiento.

Los cristianos, en cuanto tales, no se sentían fuera del Estado y admitían que éste tenía sobre ellos todos los derechos exigidos por una potestad justamente ejercida. La Iglesia no se propuso como una sociedad marginal con aspiración a ser un Estado dentro del Estado. Sociedad sacrificial se reservaba el culto debido al Dios único y verdadero, pero con esta pretensión declaraba tácitamente a la estatolatría romana un error insostenible. Esta situación inspiraba la ambigüedad de sus relaciones con el Estado y hacía pensar a los paganos más inteligentes que la Iglesia era una comunidad separada y criminalmente extraña a los intereses del Estado. Celso les reprochaba la reiterada afirmación de no poder servir a dos amos: *"ésa es la voz y el lenguaje de la rebeldía. Son palabras de gentes que se separan del resto de los hombres como por un muro y renuncian violentamente a todo"* [35].

Lo que separa a Celso de los cristianos no es una cuestión de coherencia lógica, desde este punto de vista ambos tienen razón, el Poder no puede estar dividido y el señor del orden temporal tiene que reconocer el poderío de Aquel que reina sobre el universo. La violencia residía en la disparidad religiosa y no estrictamente política. Los cristianos reconocían a César jurisdicción política pero no divina, no era él quien podía determinar la parte de Dios en los asuntos del hombre.

Las comunidades cristianas que seguían pensando con categorías conceptuales judaicas esperaban acontecimientos esjatológicos que habrían de trastocar el orden del universo en un breve lapso. En la santa impaciencia desatada por esta esperanza, se preocuparon poco por los deberes

[35] Orígenes, CONTRA CELSO, VIII, 2.

ligados al poder civil. Se alegraban pensando en aquellas palabras del APOCALIPSIS de Baruch: *"Contemplamos la fastuosa potestad de los reyes paganos que desconocen la bondad de Dios. De Él recibieron ese poder que pasará con la fugacidad de una nube"*.

Esta convicción alimentada en la literatura profética aumentó cuando Nerón desató contra la joven Iglesia todo el poder del Estado. El deseo de un próximo fin del mundo se complicó con el explicable anhelo de ver desaparecer instituciones que se revelaban como la contrafigura de la Iglesia de Cristo. Hipólito de Roma ve al Imperio designado en la profecía de Daniel como al *"cuarto animal, terrible y admirable a la vez. Tiene dentadura de hierro y garras de bronce. ¿Qué otra cosa es sino el Imperio Romano? Porque férrea es la actual potestad del Estado"* [36].

En el comentario sobre las profecías de Daniel, Hipólito destaca con más vigor el contraste entre ambas potestades, a propósito del nacimiento de Jesús en Belén: *"Con Augusto comenzó a expandirse el imperio de los romanos, pero, por medio de los Apóstoles el Señor llamó a todas las naciones y convocó a todas las lenguas, y creó el pueblo de los cristianos creyentes, el pueblo señorial, el pueblo formado por quienes han recibido un nuevo nombre. Y es ésta la forma en que el reino de este mundo, que impera por la virtud de Satanás, imitaba exactamente a aquel pueblo y, por su parte, también congregaba de todos los pueblos a los más capaces, habilitándolos para la lucha y dándoles el nombre de romanos. La razón del primer censo de los ciudadanos romanos bajo Augusto, cuando nacía el Señor en Belén, no era otra cosa que la de inscribir a los hombres de este mundo en las huestes del Emperador de la Tierra y hacer que fuesen nombrados romanos; mientras que, por el contrario, los que creen en el Padre Celestial, se llaman cristianos y llevan en sus frentes la señal de la victoria sobre la muerte"* [37].

[36] Hugo Rahner, LA LIBERTAD DE LA IGLESIA DE OCCIDENTE, Buenos Aires, Desclée, 1949, pág. 25.
[37] Ibídem.

- Se trata, sin lugar a dudas, de un texto apocalíptico y es fácil confundir en él la referencia al hecho contemporáneo con la *figura* apocalíptica que este hecho anticipa. Todas las persecuciones son asumidas en la persecución final dirigida por el Anticristo. En este sentido, el Imperio, en tanto poder político no ordenado a la vida de la gracia, es anticipo y figura del poder del Anticristo y entra así, con todo derecho, en la visión escatológica del fin de los tiempos. La profecía observa la realidad natural desde un punto de vista sobrenatural. Las situaciones históricas contemporáneas al profeta son vistas en función de aquello que revelan frente al plan establecido por Dios. La potestad romana se convierte así en símbolo de toda soberbia política que desconoce su subordinación ante los designios del Señor. Sería incurrir en un error de perspectiva suponer que el profeta se propone una condenación lisa y llana del orden político romano sin ningún miramiento para lo que éste pueda tener de positivo. La gracia no viene a abolir la naturaleza sino a salvarla. Su misión es restablecer de una manera totalmente nueva la relación con Dios que la caída del hombre había vulnerado. Se advierte que la noción naturaleza humana incluye todos los condicionamientos socio-políticos que forman parte de nuestro dinamismo ético.

- Este pensamiento se encuentra en la PRIMERA APOLOGÍA de Justino cuando escribe al emperador que los cristianos "*son los mejores auxiliares y aliados para el mantenimiento de la paz*", pues profesan doctrinas con las cuales no puede vivir de acuerdo un malhechor, un conspirador y un avaro [38].

- Reconoce el apologista el ámbito en que legítimamente se ejerce la potestad del Imperio, pero reclama para la Iglesia el derecho de adorar a Dios y a nadie más. Obren los gobernantes con prudencia para que sus obras sean recibidas con beneplácito por Dios. No se hagan acreedores a los castigos que prevé para todos aquellos "*que deben dar cuenta a Dios según las facultades que de Dios mismo recibió, conforme nos lo indicó Cristo*

[38] Justino, APOLOGÍA, I, XII, 1.

diciendo: a quien Dios dio más, más se le exigirá de parte de Dios" [39].

- Hipólito de Roma ofrece una visión apocalíptica de la potestad romana y es perfectamente legítima si se la coloca en la perspectiva profética en que se sitúa Hipólito. Orígenes encarna otra posición frente al poder, tan aceptable y legítima como la de Hipólito si se la examina a su vez, desde su propia perspectiva.

"*En los días de Jesús* —dice Orígenes— *reinaba una justicia y una plenitud de bonanza que trajo su origen precisamente de su nacimiento. Dios preparaba a los pueblos para recibir su doctrina, y por eso los congregó a todos bajo el imperio del César Romano. No debían existir muchos reyes, pues con ellos los pueblos hubieran permanecido extraños los unos con respecto a los otros, y el mandato que Jesús Cristo dio a los Apóstoles: 'Id y predicad a todas las gentes', hubiera sido harto difícil. El advenimiento de Jesucristo tuvo lugar, como es de todos sabido, durante el gobierno de Augusto, que había identificado, por decirlo así, la mayor parte del mundo dentro de un mismo imperio*" [40].

- Es un autor del siglo IV, Eusebio de Cesarea, el que da una explicación de este texto que coloca en su verdadera perspectiva la interpretación sugerida por Orígenes. "*Vedlo a Augusto* —escribe Eusebio— *como preparando el camino para la obra de Cristo*". Cita a continuación a un autor cristiano del siglo II, Melitón de Sardes, que escribió en una apología dirigida a Marco Aurelio: "*Nuestra Santa Religión fue creciendo durante el universalmente famoso gobierno de vuestro antecesor Augusto y ese florecimiento trajo a vuestro gobierno dicha y bendición: de aquí procede el brillo, el poder y la grandeza de los romanos. Sois vos el predilecto gobernante, Vos juntamente con vuestro hijo; y seguiréis siéndolo, a condición de que sepáis defender la religión que se ha propagado juntamente con la grandeza del Imperio*" [41].

[39] Ibídem, XXII, 3, 4.
[40] Orígenes, CONTRA CELSO, II, 30.
[41] HISTORIA ECLESIÁSTICA, XXII, 9.

Los que han estudiado las relaciones de la Iglesia con el Estado Romano, durante la llamada época de los mártires, han visto la doble perspectiva en que la relación es considerada: la perspectiva eclesiástica y la perspectiva esjatológica. Nada más fácil que atribuir ambas visiones a distintas maneras de considerar el problema. Una al modo profético esjatológico que ve al Imperio en orden a los acontecimientos finales que han de dar término a la historia; la otra a la manera politicoeclesiástica que considera los beneficios reales que la Iglesia ha obtenido del Estado Romano en su itinerario terrestre.

Estas dos maneras de enfocar el problema no son contradictorias. La Iglesia de Cristo es una realidad social inscripta en el tiempo y condicionada por los factores sociopolíticos propios de la época, pero al mismo tiempo es una realidad esjatológica dentro de una historia sagrada.

El Estado Romano con el orden y la armonía de sus leyes facilitó la expansión de la Iglesia y favoreció sus designios apostólicos. Esta feliz concurrencia entre el orden civil y la misión redentora de la Iglesia refleja, en el plano político, la relación de la buena disposición natural y la Gracia Santificante en el terreno de la obra redentora. Esto es lo que vieron Justino, Orígenes, Tertuliano y Melitón de Sardes. Pero existe también la otra cara de la medalla: un poder meramente humano que reclama para sí lo que pertenece a Dios y convierte la función temporal del Estado en una falsa religión. Los profetas delataron la propensión a la estatolatría y vieron en ella la clave del poder del Anticristo.

Capítulo II: *La conversión de Constantino*

1. Las relaciones de la Iglesia con el Estado durante el siglo III

El edicto de Septimio Severo declaraba a la Iglesia fuera de la ley, prohibía la acción proselitista y tanto a los apóstoles como a los catecúmenos hacía pasible de la pena de muerte. Septimio Severo duró poco tiempo y su muerte temprana impidió poner en práctica las medidas que había pensado para terminar con los cristianos.

Caracalla (211-217) le sucedió en el trono de Roma. Este emperador, famoso por su crueldad, lo era mucho menos por su espíritu de sistema y aplicación. Cambiaba fácilmente de víctimas, y si durante un tiempo se encaprichó en perseguir a los cristianos pronto se cansó de ellos y halló en otros sectores de la población un ambiente más propicio para renovar su sadismo.

La suerte de los cristianos dependió más del capricho y la voluntad de los emperadores que se sucedían en el trono que de la ley que los declaraba proscriptos. Alejandro Severo (222-235) los dejó en paz. Decio (249-251) renovó la persecución y perfeccionó el edicto de intolerancia con la manifiesta intención de provocar la apostasía de todos los fieles que comparecieran ante un tribunal pagano. El texto perfeccionado por Decio no se conserva, pero, a través de las noticias que han llegado hasta nosotros, sabemos que el emperador apuntaba "*sistemáticamente y en primera línea a los obispos. Se tiene la prueba de las persecuciones llevadas a cabo contra los obispos de las comunidades más importantes. Decio sabía que el*

obispo era el jefe de cada una de las Iglesias: si el obispo cedía, los fieles seguirían" [42].

- La comunidad más importante y la que estaba más cerca del poder era la romana. Decio lanzó contra ella una persecución bien organizada. El papa Fabiano fue una de sus primeras víctimas y el trono de San Pedro quedó vacante por más de un año y medio. La estructura eclesiástica no cedió y los presbíteros supieron hacer frente a la situación durante el lapso de su acefalía. El ataque de Decio arreció. Pronto se hicieron sentir sus efectos. Las caídas se multiplicaban y muchos cristianos, amenazados en sus bienes o en sus personas, apostataban públicamente. Decio confiaba en que el mal ejemplo cundiría y, como a los *lapsos* les sería imposible retornar a la fe que habían abandonado, la Iglesia perdería poco a poco su fuerza. Éste fue su error: "*estimó que había hecho bastante afirmando el principio del culto del Estado y que podía contentarse con este éxito. La Iglesia había sido alcanzada en sus jefes y en sus miembros y no contaba, por así decirlo, con los fieles que habían apostatado. Con todo, el conflicto, lejos de debilitarla, la robusteció, y cuando Decio murió en manos de los godos, dos años después de haber ascendido al trono, el Estado renunció a la lucha y los lapsos, que se habían retirado de la Iglesia por exigirlo así el Estado, pidieron ser reincorporados a la comunidad de los fieles*" [43].

En el 257, Valeriano renovó la persecución, y, como Decio, hizo sus víctimas de preferencia entre los obispos. A esta época pertenece el martirio del papa Sixto y el del diácono Lorenzo, encargado de los depósitos de la Iglesia y que fue asado en una parrilla.

- La situación del Imperio era delicada y sus fronteras sufrían una permanente agresión por parte de los pueblos que limitaban con ellas. Los partos y los persas presionaban el extremo oriental, mientras los germanos mantenían en pie de guerra a las legiones que custodiaban el Norte.

[42] Pierre Batiffol, LA PAIX CONSTANTINIENNE ET LE CATHOLICISME, París, Lecoffre, 1921, pág. 47.
[43] Ibidem, págs. 53-4.

Valeriano, para impedir que el rey de los persas, Sapor, se apoderara de la Mesopotamia, libró con él una batalla lamentable en la que cayó prisionero. Sapor lo sometió a los más refinados suplicios con el propósito de satisfacer en él el odio que alimentaba contra Roma. A la muerte de Valeriano le sucedió en el trono Galiano. Éste se apresuró a concluir la campaña contra los cristianos, autorizó su culto y le devolvió los bienes confiscados.

La paz iniciada por Galiano duró unos años y durante ellos la Iglesia se extendió por el Imperio y consolidó su posición. En los primeros años del siglo IV los cristianos constituían ya un doce por ciento de la población del Imperio. Fue en ese momento cuando se desató la última y la más cruel persecución sufrida por la Iglesia de Cristo. El edicto de persecución fue firmado por Diocleciano, pero, según Lactancio, la medida se inspiró en un deseo de Galerio.

- Conviene tomar la relación de estos sucesos desde más atrás, pues los cambios que introdujo Diocleciano en la estructura del poder imperial fueron bastante complicados y exigen una explicación.

- Diocleciano era de origen dálmata y ocupaba un puesto de importancia en el Estado Mayor del emperador Caro cuando éste murió en el curso de una expedición a la Mesopotamia. Los oficiales proclamaron sucesor a Diocleciano, pero el hijo de Caro, Carino, que tenía bajo su mando las legiones occidentales, se sentía con más derecho que Diocleciano para suceder a su padre. Carino murió en la batalla de Margus que libró contra Diocleciano, y éste quedó al frente del Imperio.

La situación creada por la presión de los bárbaros en las fronteras hacía indispensable dividir militarmente el mando sin afectar su unidad. Con este objetivo Diocleciano designó césar a Maximiano, y él personalmente asumió el título de augusto en el año 287. Tres años después se reunió con Maximiano en la ciudad de Milán y programó la separación entre los poderes civiles y militares. En 293 volvió a dividir el poder e hizo proclamar augusto a Maximiano y designó como segundos suyo y de su coadjutor a Galerio y Constancio Cloro respectivamente.

Dos *augustos* y dos *césares* constituían prácticamente una tetrarquía imperial. Cada uno de estos emperadores tenía bajo su gobierno una parte del Imperio Romano. A Galerio le tocó gobernar la región bañada por el Danubio y tuvo su capital en Sirmium. A Constancio Cloro le tocó el extremo occidental y constituyó su capital en Tréveris. Milán fue la capital de la región dominada por Maximiano, y Diocleciano reservó Nicomedia para asentar en ella su residencia imperial.

En el año 303, Galerio, que era hijo de una hechicera Dacia y tenía un odio particular por la religión cristiana, obtuvo de Diocleciano el famoso edicto de persecución. El cumplimiento de esta ley, muy riguroso en la zona dominada por Galerio, no lo fue tanto en la jurisdicción de Constancio Cloro. Esto repite la situación judicial de las persecuciones anteriores. Nunca fueron unánimes y bien controladas en la aplicación implacable de la ley, sea por falta de voluntad de parte de algunos funcionarios encargados de hacerla cumplir o bien por la poca idoneidad de los instrumentos policiales empleados. El gobierno de Diocleciano hacía más difícil la realización de este propósito por la división del poder en cuatro jurisdicciones distintas. Se trató de subsanar este inconveniente unificando la administración y destruyendo lo que todavía quedaba de independencia municipal.

El mismo año que se impuso el decreto de persecución, Diocleciano renunció al título de augusto y exigió a Maximiano que hiciera lo mismo. Su coadjutor lo imitó pero, como pronto lo vamos a ver, muy a pesar suyo. Quedaron como augustos los dos césares Galerio y Constancio Cloro, y hubo que designar otros dos para mantener en pie la tetrarquía inaugurada por Diocleciano. Galerio tomó la iniciativa y antes que Diocleciano abandonara las prerrogativas inherentes a su título hizo designar césares a dos jóvenes oficiales que respondían a sus intereses: Maximino Daya y Severo.

El nombramiento de Severo tendía a conservar en manos de Galerio un notable predominio político en el Imperio. Esta maniobra no satisfizo a Constancio Cloro que quería como césar a su hijo Constantino, ni alegró

tampoco al hijo de Maximiano, Majencio, que se postulaba también para el cargo. Ambas frustraciones trajeron graves consecuencias y la táctica de Galerio se vio obstruida por sendas rebeliones promovidas por los candidatos postergados.

Majencio se apoderó de la ciudad de Roma y se hizo proclamar augusto por el senado de la ciudad. Constantino, que servía como oficial a las órdenes de Galerio y estaba bajo severa vigilancia, logró burlar a sus custodios y se dirigió a toda marcha hacia Tréveris en busca de su padre. Constancio Cloro estaba gravemente enfermo cuando arribó Constantino. Apenas tuvo tiempo para entregarle el anillo de augusto y ponerlo al frente de sus propias tropas.

Con las muertes de Constancio Cloro y Diocleciano, casi contemporáneas, el panorama político de Roma tomaba un tinte sombrío. Por todas partes se hacían preparativos para la guerra civil que se avecinaba tan cruel como aquella que asoló a Roma en los últimos años de la República. Para aumentar la confusión que reinaba en esos momentos, Maximiano volvió por los fueros de su título de emperador augusto, y uno de los generales destacados sobre el Danubio, Licinio, se hizo proclamar por las tropas a sus órdenes.

Galerio y Maximino Daya se habían puesto de acuerdo para descargar contra la Iglesia todo el peso de la ley. La persecución alcanzó un nivel de crueldad rara vez logrado. Es probable que esta conducta contra la Iglesia hubiera continuado un tiempo más, si una enfermedad horrible no hubiese atacado a Galerio quitándole sus ímpetus persecutorios. Tuvo una muerte tremenda, y Lactancio en su libro DE MORTIBUS PERSECUTORUM la convirtió en una historia ejemplar para ilustración de emperadores. En su desesperación creyó que todos los males que padecía le venían del dios de los cristianos al que había perseguido sin piedad. Profundamente supersticioso y con la convicción de que podía disminuir sus dolores si perdonaba a los cristianos, abrogó las medidas más rigurosas previstas por la ley e hizo redactar un edicto de tolerancia.

A la muerte de Galerio, el Imperio tenía cuatro augustos. El más antiguo era Maximino Daya, cuya actitud frente a la Iglesia de Cristo obedecía a los mismos reflejos

que la de Galerio. Como su designación en el cargo imperial procedía directamente de Diocleciano, se sentía con más derecho que los otros, y esta seguridad inspiró su política. A la muerte de Galerio se lanzó como una tromba a recoger su herencia. La suerte no lo favoreció mucho: como Licinio tenía también interés en los territorios dominados por Galerio, tropezó con él en los Balcanes y en la región regada por el Danubio. El conflicto parecía inevitable, pero como ninguno de los dos estaba preparado para una guerra que amenazaba ser larga y costosa, permanecieron en sus respectivas fronteras vigilándose recelosamente con las armas en la mano.

2. La conversión de Constantino

Constantino fue hijo de Constancio Cloro y de Elena, a quien la Iglesia hizo santa y se le atribuye haber hallado la cruz en la que padeció Cristo. Esta doble herencia lo predisponía favorablemente hacia la Iglesia, pues el emperador Constancio, según testimonio de Eusebio de Cesarea, *"fue el único en nuestro tiempo que ejerció el mando, desde que empuñó sus riendas, de manera digna del Imperio; y no sólo se mostró amigo y bienhechor de todos, sino que no tomó parte alguna en la persecución desatada contra nosotros"* [41]. A esta política adhirió Constantino y dejó a los cristianos que realizaran en paz sus ceremonias sin meterse para nada con ellos.

La herencia de Constancio Cloro imponía a Constantino la obligación de recabar el dominio sobre todos los territorios que gobernó su padre y para lograrlo era menester desalojar a Majencio de la ciudad de Roma.

Antes de emprender una acción bélica contra el usurpador de la vieja capital del Imperio, Constantino quiso tener protegidas sus espaldas por el lado de Pannonia y concertó una alianza con Licinio. El pacto fue sellado merced al matrimonio de Licinio con una hermana de Constantino. Este se aseguró así la adhesión de un pro-

[41] Eusebio, HISTORIA ECLESIÁSTICA, Capítulo VIII.

bable enemigo y mantuvo sobre él una estrecha vigilancia, pues su hermana le era muy adicta.

Maximino Daya vio con temor la alianza de Constantino y Licinio. Con el propósito de evitar que ella se consolidara, entabló negociaciones con Majencio prometiéndole su reconocimiento, en caso de fracasar la agresión de Constantino. Pero antes de que pudiera prestar efectiva ayuda a Majencio, Constantino atacó Roma.

La decisión fue súbita y temeraria; el resultado, mucho mejor de lo que arte militar podía prever. De esta situación nació la idea de un milagro.

A este respecto dice el historiador alemán Joseph Vogt: *"Militarmente las probabilidades de Constantino no eran favorables. La situación en la frontera renana era tan comprometida que sólo pudo llevar a Italia la cuarta parte de sus efectivos totales, o sea unos cuarenta mil hombres"* [42].

A este ejército, cuyo entrenamiento y espíritu militar eran muy buenos, Majencio opuso más de cien mil hombres y las murallas, nada despreciables, que rodeaban la ciudad de Roma. No nos detendremos en la descripción de la batalla que se libró en las puertas de la ciudad y que dio origen a la idea del *milagro*. Conviene, empero, examinar la situación religiosa de Constantino antes de emprender su acción contra Majencio, pues de su estado espiritual en ese momento dependió su posterior conducta respecto a la religión cristiana.

Era costumbre que en vísperas de combate los jefes militares presidieran sendas ceremonias religiosas invocando en su favor la ayuda de todos los poderes celestiales e infernales capaces de ser conmovidos. *"En Roma, Majencio, que tenía un ejército más numeroso, había pedido el socorro de todos los poderes del mundo pagano, y sus prácticas mágicas trastornaban las imaginaciones. Quedaba para Constantino tentar su suerte haciendo un llamado al nuevo Dios, al Dios de los cristianos. Su conversión es el acto de un supersticioso"* [43].

[42] José Vogt, CONSTANTINO EL GRANDE Y SU TIEMPO, Buenos Aires, Peuser, 1956, pág. 167.

[43] Ferdinand Lot, LA FIN DU MONDE ANTIQUE ET LE DÉBUT DU MOYEN AGE, París, A. Michel, 1951, pág. 36.

Lot aclara el sentido de lo que entiende por superstición cuando se refiere a esta apuesta de Constantino. No se trata para nada de una renovación interior, es una simple adhesión externa que la victoria confirmará.

El historiador de Constantino, Eusebio de Cesarea, habla decididamente de una premonición que el emperador habría tenido en sueños, y en la que Cristo le ofreció el lábaro con el que había de triunfar de sus enemigos. Es un hecho que Constantino hizo construir un estandarte con las iniciales griegas de Cristo, la Xi y la Ro: Xristo, puestas en forma de cruz griega atravesadas por una espada. Los soldados llevaron sobre el pecho un monograma con este signo. Battiffol sostiene que el signo era ambivalente y podía ser un compromiso con los cristianos como una declaración de fe mitraísta, religión que, como sabemos, era la de la mayoría del Ejército romano.

De cualquier modo, Constantino aceptó el símbolo como cristiano, y el estúpido accidente sufrido por Majencio en el Puente Milvio puso en sus manos una victoria inesperada. Su gratitud al Dios por el que había apostado se hizo ver con prontitud y la Iglesia recibió de él un apoyo decidido, que, aunque no siempre discreto, la ayudó extraordinariamente en su desarrollo.

3. El supuesto edicto de Milán

Dueño de Roma, Constantino volvió a encontrarse con Licinio en la ciudad de Milán. De las deliberaciones sostenidas por ambos augustos salió un acta cuyo texto se conserva en la HISTORIA ECLESIÁSTICA de Eusebio de Cesarea y en el libro de Lactancio DE MORTIBUS PERSECUTORUM. El texto, de acuerdo con la reproducción de Eusebio, es el siguiente:

"Desde hace mucho tiempo se considera que la libertad religiosa no puede ser rehusada y que se debe dejar librada a la razón y a la voluntad de cada uno la facultad de tratar las cosas divinas según sus preferencias, por eso hemos dispuesto que todos, y los cristianos comprendidos, puedan permanecer fieles a sus ideas y a sus prácticas.

Pero como muchas prescripciones en contrario se agregaron al rescripto que concedía tal libertad, ha sucedido que muchas personas no han podido gozar de ellas".

Se hace referencia a acontecimientos que no interesa recoger aquí, y el documento prosigue:

"...*Es decir que resolvimos conceder, tanto a los cristianos como a los demás hombres, libertad para practicar la religión de su preferencia, para que toda divinidad celeste que exista pueda sernos útiles a nosotros y a todas las personas que viven bajo nuestra autoridad".*

Lloyd Holsapple dice que este edicto significaba algo más que un simple rescripto de tolerancia respecto de una religión, era proclamar el derecho de la "*conciencia individual a dar expresión a su creencia religiosa sin temor de intervención o represión por parte del Estado*" [47].

El documento, tal como ha llegado hasta nosotros, alienta esta interpretación, pero, a mi parecer, es ir mucho más allá de lo que Constantino pretendía en su declaración y hacer del emperador una suerte de liberal inglés. Constantino redactó el acta con ese contenido textual porque era la única manera de hacerla aceptable ante los ojos de sus colegas.

4. Consecuencias del edicto

Los cristianos vivían dentro del Imperio como una comunidad interdicta. No se les reconocía, en tanto cristianos, ningún derecho. Llamarse a sí mismos cristianos traía sobre ellos todo el rigor de la justicia. El rescripto de Milán les abre de repente las puertas de la sociedad política y les permite entrar en un pie de igualdad con todos los otros ciudadanos del Imperio. "*Desde ese momento* —escribe Jacquin— *podían aceptar cargos y funciones públicas, porque les era permitido sustraerse a las funciones religiosas que comportaban. El edicto les facilitaba el apostolado y aseguraba la tranquilidad a los espíritus temerosos, a quie-*

47 Lloyd Holsapple, CONSTANTINO EL GRANDE, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947, pág. 169.

nes la amenaza de una persecución siempre posible retenía en las prácticas rituales de un paganismo anacrónico. Las conversiones se multiplicaron y, aunque ya no fueran todas sinceras, algunos entraban en la Iglesia porque creían hallar en ella junto con la verdad, la fortuna"[48].

Para los espíritus angélicos, obsesionados por la idea de la pureza de la fe, la supuesta conversión de Constantino inicia en la historia de la Iglesia una era de retroceso espiritual cuyo rostro estigmatizan con la designación de Iglesia triunfalista. Con prescindencia de la actitud personal de Constantino frente a las verdades cristianas, y tomando en consideración la positiva influencia que la Iglesia ejerció a través de la organización política de la sociedad en los usos, costumbres, orden moral y político, sin desconocer el decisivo valor de la educación intelectual y la formación del carácter, creo que ese principismo, cuando no oculta mal un sofismo anticristiano, adolece de una cierta ineptitud para pensar la religión cristiana en relación con todas las exigencias de nuestra naturaleza.

Constantino comenzó por devolver a la Iglesia los bienes que le habían sido confiscados y la ayudó a restablecerse con espléndida generosidad. El carácter de su conversión puede parecernos poco espiritual, con todo, de acuerdo con las opiniones más autorizadas, su transformación moral sucedió, aunque lentamente, a su adhesión exterior al culto cristiano. Era un hombre de su tiempo y un emperador. Sin pedirle los signos de una auténtica contricción, no podemos negarle sinceridad y creer —como lo hacía Jacobo Burckhardt— que su actitud con la Iglesia estaba inspirada en motivos puramente políticos. Esto es imaginarlo bajo el aspecto de un renacentista escéptico. Ferdinand Lot discute esta opinión y dice que "*representarse a Constantino como a un escéptico desengañado es más que arbitrario. No había librepensadores en ese tiempo*".

La misma idea sostiene Gonzague de Reynold cuando examina la tésis de Henri Grégoire que reeditaba, en 1930,

[48] Jacquin, HISTOIRE DE L'ÉGLISE, Paris, Desclée, 1936, T. I, pág. 285.

el pensamiento de Burckhardt. Decía Grégoire que "*los emperadores se sirven de la religión como un arma, ya ofensiva, ya defensiva, y sus cambios de actitud en esta materia están siempre en relación con las circunstancias políticas. Lo que los determina cuando se creen fuertes, no es tanto la preocupación de respetar la fe de sus súbditos inmediatos, como el deseo de atraer a ellos la masa de militares y civiles en las partes del Imperio sobre las cuales esperan extender sus dominios*"[49].

Grégoire se refiere a Constantino; probablemente tuviera presente la imagen de Napoleón Primero y sus relaciones con la Iglesia. Favorecer el cristianismo en la época de Constantino el Grande no era, políticamente hablando, una idea muy brillante. Lot cree que era peligrosa, pues el Ejército, única fuerza real con la que podía contar el gobierno, era pagano y, en su casi totalidad, dado al culto de sol, y así lo seguiría siendo durante mucho tiempo.

Piganiol en su trabajo sobre Constantino abunda en consideraciones de esta índole cuando afirma que Constantino, sin ser un místico, tampoco era un farsante que había jugado la comedia de la conversión con un fin pragmático: "*era un hombre sincero que buscaba la verdad en el umbral de un siglo oscuro en que la razón titubeaba. Un hombre que trataba de orientarse*"[50].

Los que ponen en duda la autenticidad de la conversión de Constantino desempeñan, en el juego de las interpretaciones históricas, un difícil papel de jueces supremos. Es harto problemático el conocimiento de las motivaciones más profundas de un hombre, y resulta somera la argumentación de que la religión cristiana podía servir a sus designios de unidad política para extraer de ella la conclusión de que Constantino se había servido de la Iglesia como de un instrumento para acrecentar su poder.

Si variamos la perspectiva de observación y nos colocamos en el punto de vista de los cristianos contemporá-

[49] Gonzague de Reynold, LE TORT CHRÉTIEN, Paris, Plon, 1957, págs. 351-352.

[50] Citado por Gonzague de Reynold, LE TORT CHRÉTIEN, Paris, Plon, 1957, pág. 353.

neos a Contantino, la aceptación por parte del emperador de Roma de la fe cristiana era lisa y llanamente declararse por la verdadera religión y admitir, hasta donde el conocimiento que tenía del nuevo credo se lo permitía, todas las consecuencias de esta adhesión. No se necesita ser un profundo conocedor del alma humana para comprender que un compromiso de esta naturaleza supone, por parte de quien lo asume, una disposición en consonancia con las exigencias de la espiritualidad cristiana.

¿Que era un hombre violento? ¿Que hizo matar a su hijo mayor por causa de una intriga política montada por su segunda esposa y que cuando se enteró de la maquinación urdida no halló mejor expediente que el uxoricidio? Todo esto es verdad y hay que admitir que su oficio era duro. El que tiene bajo su responsabilidad el equilibrio social y político de un organismo tan vasto como el Imperio Romano no puede ser medido con la misma vara con que se juzgan las virtudes privadas y familiares. Fue, como hace notar Gonzague de Reynold, el emperador cristiano de un Imperio pagano. Esta situación dicta gran parte de su política.

En lo que respecta a la Iglesia, trató de evitar los cismas y las divisiones. Este deseo de unidad lo obligó a intervenir en los problemas suscitados por Donato de Casa Nigra y Arrio. La convocatoria del Concilio Ecuménico de Nicea, que había de restablecer el símbolo de la verdadera fe, lo tiene por principal autor y gestor.

El Estado pagano extraía su unidad de la religión de la ciudad. Los emperadores advirtieron la estrechez de este principio de unión espiritual y trataron, con suerte varia, de hacer un sincretismo religioso que uniera todos los pueblos del Imperio. Constantino, fiel a esta experiencia, comprendió que una Iglesia dividida no podía cumplir con este objetivo. Su preocupación por la unidad dicta su política eclesiástica pero no explica su conversión.

Los que piensan que la religión y la política son actividades distintas y paralelas y que Nuestro Señor Jesucristo estableció una división tajante de poderes cuando dijo que había que dar al César lo que era del César y a Dios lo que era de Dios, piensan con cierta ingenuidad. Distinción no es igual que separación; y cuando en la

acción humana se distingue lo que pertenece a Dios de aquello que depende del hombre, no se separan ambas actividades, se las distingue para unirlas, en una unidad que nace de la relación jerárquica que existe entre una y otra operación. La enseñanza de la Iglesia ha sido, en este sentido, siempre muy categórica y precisa; la labor del César está subordinada al magisterio de la Iglesia de Cristo. Es la Iglesia quien establece con rigor lo que pertenece a Dios y lo que es propio del Emperador.

- Constantino fue reconocido, primero por el papa Milciades y luego por San Silvestre, como protector de los cristianos. Él mismo, después del Concilio de Nicea, se intituló servidor de Dios y obispo de fuera. Esta última designación, para señalar su oficio imperial con respecto a la Iglesia, la expresó en un banquete delante de todas las autoridades eclesiásticas, y al parecer lo hizo con el propósito de reducir a sus justas proporciones los ditirambos imprudentemente proferidos por algunos clérigos.

"Vosotros —habría dicho— *habéis sido establecidos servidores de Dios en el interior de la Iglesia. Yo la sirvo desde afuera*".

"*Se ha visto en esta declaración* —comenta De Reynold— *la expresión de la teocracia, tan espesos son los prejuicios que sobre esta época tienen los historiadores modernos. Hay ironía en la frase de Constantino, pero también aparece en ella la fe de que en su carácter de servidor de Dios podrá alcanzar la salvación eterna. Habiéndole dicho un obispo cortesano que era feliz de ser emperador en este mundo y de reinar en el otro con el Hijo de Dios. Constantino respondió que rogara a Dios le hiciera la gracia de admitirlo en éste y en el otro mundo en el número de sus servidores*".

Si la frase atribuida a Constantino es verdadera y como tal se inserta, efectivamente, en el contexto de una conversación según el testimonio acredita, hay que admitir que el emperador había realizado grandes progresos en el camino de su conversión espiritual. Su idea de la faena imperial ya no responde a la modalidad pagana. Se advierte que Constantino se asigna, en el orden temporal, una misión análoga a la del episcopado en las cosas espirituales. El Imperio forma parte de la tarea sal-

vadora y ejerce su acción para conducir a los hombres a la verdadera fe, con firmeza, dulzura y caridad como corresponde a todo apostolado.

Para cumplir las exigencias de esa misión, Constantino vigila la unidad de la Iglesia con tanto cuidado como la del mismo Imperio. La unidad política de sus súbditos depende de la unidad en la fe. Si los cristianos combatían entre ellos, infligían al Emperador un desmentido completo a su política de unión. Su autoridad hubiera sido puesta en tela de juicio y los cristianos habrían quedado abandonados al caos y la desesperación. Si las cosas hubieran sucedido de esta manera –opina De Reynold– es probable que hubiesen suscitado una reacción pagana más violenta y efectiva que la de Juliano el Apóstata.

Conviene tener en cuenta esta posibilidad cuando se trata de comprender las reiteradas intervenciones de Constantino en los asuntos de la Iglesia. Recordemos que los cristianos, en el momento que la Iglesia salía de la última persecución y probaba el vértigo del aire libre, se dividieron. El emperador prestó su brazo secular para sostenerla en esa tribulación y lo logró. Esto es lo que muchos no pueden perdonar.

Sin la intervención de Constantino –escribe Piganiol–, la multiplicidad de las sectas hubiera arruinado esa bella unidad católica forjada por las persecuciones. El mantenimiento de la unidad es obra mancomún de papas y emperadores, pero Constantino fue el primero en indicar la vía.

Como la discusión en torno a la acción eclesiástica de Constantino es vieja, larga y enconosa, conviene decir dos palabras más con el propósito de arrojar alguna claridad. Es verdad que el papel de brazo secular al servicio de la unidad de la Iglesia lo realizó por cuenta propia y no siempre con la discreción necesaria. En el Concilio de Nicea condujo las negociaciones con los arrianos bajo un clima de compulsión que los obispos cismáticos no se atrevieron a resistir y se vieron obligados a firmar un Credo en el cual no creían. Esto es culpa de ellos. Eusebio de Nicomedia, uno de los más importantes sostenedores de Arrio, había nacido para ser obispo oficialista, y todo lo que dijera la autoridad constituida tenía su

inmediato beneplácito. Esto no significaba que, llegada la ocasión propicia, hiciera valer sus reservas mentales. Algo de esto le sucedió con Constantino: primero firmó el acta de acuerdo con las exigencias de la más estricta ortodoxia, pero luego, cuando ganó la confianza del emperador, se retractó, y no sólo consiguió que éste lo admitiera entre sus más allegados, sino que llegó a ser su consejero eclesiástico y su hombre de confianza. Esta situación modifica el giro de la política religiosa del emperador que desde ese momento actuará bajo el signo de la orientación arriana.

5. La lucha por la libertad de la Iglesia bajo los sucesores inmediatos de Constantino

Constantino murió en el año 337 poco después de haber sido bautizado en el rito arriano y haber documentado claramente la libertad de la Iglesia respecto a la autoridad estatal. Sus últimas disposiciones estaban inspiradas por Eusebio de Nicomedia y Eusebio de Cesarea, ambos partidarios de Arrio, que lo hicieron actuar desatinadamente en los sucesos que dividían la Iglesia de Alejandría. Pero, como escribe Rahner en su libro sobre la libertad de la Iglesia de Occidente, la lucha contra el Estado arriano se inicia con los sucesores de Constantino.

El emperador dividió el reino entre sus tres hijos: Constancio, Constantino y Constante. De estos tres el único que alcanzó prosperidad y larga vida fue Constancio. Sus dos hermanos desaparecieron del tablero político antes del 351. A partir de este año Constancio dominó como único emperador.

No era hombre de armas como su padre o como su hermano Constante, pero aun en las cosas de la guerra ponía tanta precaución y cautela que lograba sustituir la falta de entusiasmo y oficio a fuerza de cuidados. Solitario y de carácter desconfiado, era tan dado a las prácticas religiosas como a las funciones públicas, y, aunque nunca ponía calor humano en lo que hacía, no se puede negar que de las virtudes teologales tuviera la fe. La esperanza y la caridad no tuvieron tiempo de desarrollarse

en una naturaleza congelada por el frío cumplimiento de lo que él llamaba sus deberes estatales.

Se casó tres veces, pero el hielo que ponía en sus negocios políticos debe haber invadido su lecho conyugal, porque ninguna de sus tres mujeres le dio el heredero que esperaba. Sin sucesor natural, se vio obligado a adoptar a dos jóvenes parientes, Galo y Juliano, que eran hijos de un medio hermano de Constantino el Grande, víctima a su vez de la desconfianza y el miedo del emperador Constancio. Estos dos vástagos se criaron en el horror de las matanzas familiares. Galo murió joven y sólo sobrevivió Juliano, que pasó a la historia con el apodo de *El Apóstata*.

En la lucha por la libertad de la Iglesia durante el gobierno de Constantino el Grande y de Constancio, sobresale la figura de San Atanasio. Es una de las personalidades más ricas de la Iglesia Oriental, y su valor indomable fue puesto a prueba por las reiteradas persecuciones que sufrió. Constantino el Grande, presionado por los dos Eusebios, lo hizo desterrar a Tréveris en el año 335. Durante el gobierno de Constancio se convertirá en el campeón de la ortodoxia católica y el testigo inexorable de la Fe, contra las maquinaciones y las intrigas arrianas.

Había nacido en Alejandría, Egipto, hacia el año 295. En su ciudad natal recibió la formación teológica que tanto habría de honrar con su ejemplo y su enseñanza. Diácono del obispo Alejandro, asistió al Concilio de Nicea donde se hizo notar por sus eficaces réplicas a los argumentos arrianos. A la muerte de Alejandro fue elegido para presidir la diócesis de Alejandría, y tuvo que afrontar la agresión arriana que había renacido luego de su breve eclipse post-conciliar.

Arrio fue un sacerdote de la diócesis de Alejandría, que había sido excomulgado por el obispo Alejandro por sostener y enseñar que Cristo no era Dios sino una criatura divina. Bajo la influencia de ambos Eusebios, Constantino ordenó a Atanasio que recibiera nuevamente a Arrio en su Iglesia. Atanasio se negó rotundamente y esgrimió contra la orden imperial la razón teológica que había predominado en el concilio. Los obispos arrianos convocaron a un sínodo en la ciudad de Tiro y allí depu-

sieron a Atanasio de su cargo. Bajo la presión de esta medida eclesiástica, el emperador ordenó el destierro de Atanasio. Dos años después murió Constantino y Atanasio regresó a su diócesis.

No duró mucho su reintegración. Un nuevo sínodo convocado por Eusebio de Nicomedia dispuso su deposición y en su lugar nombraron obispo de Alejandría a Pisto, sacerdote arriano que se hallaba bajo el peso de una excomunión. Pisto era un perdulario sin conducta ni dignidad; prontamente obligó a sus propios protectores a tener que expulsarlo del cargo y nombrar en su reemplazo a Gregorio de Capadocia. Durante todo este tiempo Atanasio estuvo en Roma. En el año 341 el papa Julio I reunió un concilio en la antigua capital del Imperio y proclamó solemnemente la ortodoxia de Atanasio.

La medida del Obispo de Roma no derrotó la oposición que Atanasio sufría en Alejandría: un nuevo concilio arriano reunido en la ciudad de Antioquía redactó un credo que auspiciaba un entendimiento entre el arrianismo y el catolicismo ortodoxo. Este intento no prosperó. Gracias a la influencia del emperador Constante, favorablemente inclinado a la política eclesiástica del papa, Atanasio volvió a hacerse cargo de su diócesis. Por desgracia Constante duró poco y Constancio era arriano. Cuando éste último tomó el poder, los obispos de su facción llevaron otro ataque contra Atanasio y lograron un nuevo destierro. Atanasio se refugió entre los monjes de Egipto y allí estuvo hasta que en el año 362, ya muerto Constancio, Juliano el Apóstata, permitió el retorno de los exiliados.

Juliano odiaba al cristianismo, pero sentía una fobia especial contra los arrianos entre los cuales había sido criado. Con el santo propósito de jugarles una mala pasada permitió el retorno de Atanasio.

Un odio auténtico al cristianismo necesariamente tiene que volcarse contra sus expresiones más cabales. Es difícil que el odio se equivoque. Podrá andar un tiempo despistado, pero pronto encuentra la verdadera huella y vuelve a tomar la dirección de sus propósitos. Juliano era demasiado inteligente para no advertir que el viejo luchador de Nicea era su verdadero enemigo y, como todas

las medidas tomadas por Atanasio desde su retorno tendían a consolidar el cristianismo, lo volvió a desterrar.

Las persecuciones contra Atanasio tenían mala sombra. Apenas hacía dos años que Juliano estaba en el poder cuando murió trágicamente en una escaramuza. Le sucedió en el trono Valente; mas, aunque éste era de confesión católica, sus relaciones con Atanasio no fueron suaves. La autoridad y la fuerza del formidable campeón de la Iglesia no eran gratas a los gobernantes que pretendían hacer valer sus propias opiniones en los asuntos eclesiásticos. Como Valente era uno de esos protectores empedernidos que gustan proteger aun contra el placer de sus protegidos, Atanasio tuvo que llamarle severamente la atención sobre los límites de su jurisdicción temporal. Valente era un soldado y no estaba acostumbrado a que se pusiera en tela de juicio su autoridad. Como el camino habitual en las relaciones del Estado con el obispo de Alejandría había sido harto señalado por sus predecesores, Valente quizo desterrar a Atanasio. La intención era buena, pero los tiempos habían cambiado y Valente no era Constantino, ni siquiera Constancio. El pueblo de Alejandría, que sentía veneración por ese obispo que siempre terminaba por tener razón, pidió su retorno inmediato con una insistencia que amenazaba convertirse en abierta rebelión. Valente tuvo miedo y cedió. Atanasio volvió a su ciudad el 1 de febrero del 366 y vivió en ella hasta que murió el 2 de mayo del 373.

Este hombre de acción, que fue también un escritor formidable, sólo abandonaba la palabra para tomar la pluma y seguir, con ese otro medio, su encarnizada lucha contra los enemigos de la Iglesia. Era un polemista nato. Aunque se ocupase de los misterios más profundos de la fe cristiana, tenía siempre su inteligencia pronta para disipar las dudas acumuladas por los enemigos y confundirlos con la certera puntería de sus ataques.

Claro y directo, no perdía el tiempo en refinamientos argumentativos e iba rectamente al asunto. Un profundo conocedor de la literatura grecocristiana, Aimé Puech, dice a este respecto: "*el período es amplio y bien construido; tiene algo de ciceroniano. Pocas imágenes, pero frecuentes comparaciones, desarrolladas y detalladas, pero*

sin ornamentos inútiles, aunque siempre significativas. El vocabulario y la sintaxis son los de un buen escritor, sin rebuscamientos de aticismo pero sin la implacable proscripción de las formas de expresión post-clásicas. Los vulgarismos no son muy numerosos ni muy chocantes. El buen sentido de Atanasio, su equilibrio, su vigor y su decisión complacen al lector. Las ideas no son muy originales. El carácter más interesante de su obra está en la alianza de una fe profunda con elementos filosóficos importantes que Atanasio considera bien incorporados a la doctrina cristiana"[81].

Es lamentable que este luchador por la libertad de la Iglesia no se haya ocupado, en alguno de sus escritos, de considerar teóricamente las relaciones de la Iglesia con el Estado. En punto a reflexiones de interés político no ha dejado otro testimonio que el tozudo coraje con que defendió la independencia de su gobierno diocesano, sin dejarse intimidar por las autoridades que presionaban sobre él, ni abandonarse al ardor de un sacrificio de su vida que no estuviera cabalmente exigido por la situación. El mismo entusiasmo que puso en atacar a sus enemigos lo usó para defender su vida. Era uno de esos hombres sólidos que no ceden al miedo ni a la temeridad y saben siempre lo que tienen que hacer. En la APOLOGÍA DE SU FUGA hace el elogio de la actitud prudente frente a la persecución y toma por ejemplo a los profetas del ANTIGUO TESTAMENTO y al mismo Jesús: "*Los santos, al exiliarse, eran preservados con un cuidado providencial, como médicos necesarios para los enfermos. En cuanto a los otros, a los simples mortales como yo, la ley quiere que huyan cuando se los persigue y se escondan cuando se los busca, y que ellos no tienten temerariamente al Señor. Deben esperar, como ya lo he dicho, que les llegue el tiempo designado para su muerte, y que su juez estatuya sobre su suerte como bien le parezca. Pero es necesario que estén dispuestos, cuando la ocasión se los pida, y*

[81] Aimé Puech, HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE, Paris, Les Belles Lettres, 1930, T. III, pág. 77.

que, cuando hayan caído en prisión, luchen por la verdad hasta la muerte" [52].

La misma fuerza vital que lo lleva a defender la verdad cuando se presenta la ocasión, inclusive con riesgo de su vida, lo impulsa al denuesto contra el tirano Constancio librado a la influencia de sus repulsivos eunucos. Le llama hijo degenerado de Constantino e indigno hermano de Constante; termina su imprecación llamándolo patrón de la más infame herejía que haya conocido la historia y prefiguración del Anticristo.

6. Algunos testimonios escritos de esta lucha por la libertad de la Iglesia

Existe una carta de los Padres católicos del Concilio de Sardes al emperador Constancio donde se recaba para el fuero eclesiástico la libertad de disponer por sí mismo en sus asuntos internos.

"Quiera disponer vuestra majestad, mediante un decreto, que todos los prefectos de vuestro imperio, a quienes ha sido encomendado el gobierno político de las provincias y cuya misión debe reducirse a las cuestiones de bienestar civil, que no se entrometan en asuntos religiosos y no se atribuyan injustos poderes para inmiscuirse en las resoluciones y discernimientos de problemas jurídicos que afectan a los clérigos, amenazando a hombres inocentes con la fuerza y con el terror para atormentarlos y quebrantar su integridad" [53].

Atanasio conservó en su HISTORIA DE LOS ARRIANOS una carta de Osio de Córdoba, el fogoso obispo español que fue consejero de Constantino en los primeros pasos de su conversión y que tuvo gran influencia en las decisiones de Nicea. La carta está dirigida a Constancio y brega para que los enemigos de Atanasio dejen de intrigar en la corte del emperador y éste vuelva por el respeto debido

[52] Puech, op. cit., pág. 91, cit. APOLOGIE DE SA FUITE, Chap. XXII.

[53] Hugo Rahner, LA LIBERTAD DE LA IGLESIA DE OCCIDENTE, Buenos Aires, Desclée, 1949, Documento 8, pág. 110.

a la libertad de la Iglesia. El estilo de Osio vale el de Atanasio y su fuerza expresiva es digno exponente de su coraje.

"Dejad volver ante todo a los obispos que se encuentran en el destierro. Los acusáis de violencia: cuidad de que no os contesten un día con la acusación de peores violencias. ¿Se han experimentado semejantes cosas durante el reinado de Constante? ¿Se ha deportado en aquellos tiempos a un solo obispo? ¿Se ha entrometido el Emperador en los asuntos jurídicos de los eclesiásticos? ¿Era permitido, entonces, que un prefecto de palacio obligara a alguno a suscribir para que los secuaces de Valente pudieran decir esto o aquello? Os conjuro a que déis fin a esta persecución. No olvidéis que también sois un hombre mortal. ¡Temed aquel día en que también vos estaréis ante el Juez y conservaos limpio y sin mancha para aquella hora!".

Y añade este párrafo que precisa con vigor la doctrina tradicional de los Padres respecto a las jurisdicciones de ambos poderes:

"En vuestras manos ha depositado Dios el poder del Emperador, a nosotros nos ha confiado los intereses de la Iglesia. Así como el que quiere usurpar vuestra autoridad contraría las disposiciones de Dios, cuidaos bien de mancharos con el crimen de atribuiros poderes sobre asuntos que conciernen exclusivamente a la Iglesia" [54].

Existe una copia estenográfica de la conversación sostenida por el papa Liberio con el emperador Constancio a propósito de Atanasio. La entrevista se efectuó en Milán el año 355 y en ella el emperador pedía la excomunión del obispo de Alejandría. Liberio defiende a su obispo y contraataca llamando a sus acusadores cobardes y serviles. El emperador le pide una explicación por el sentido de tales palabras y Liberio le responde:

"Todos aquellos que no aman la gloria de Dios han preferido dedicarse a sobornaros y, sin proceso judicial, han condenado a un hombre a quien ni conocían de vista. ¡Cosas tales no deberían ocurrir entre cristianos!".

[54] Ibidem, Documentos 9 y 10, págs. 113-20.

La acusación y la defensa de Atanasio siguen en el mismo tono con más la intervención esporádica de uno u otro de los que rodean al emperador y tratan de perder a Atanasio en el juicio de Liberio. El papa no cede. Cuando el emperador le hace ver el peligro a que puede llevarle su obstinación, Liberio acepta las consecuencias de su actitud y marcha al destierro con que el soberano lo amenaza [55].

El obispo de Poitiers, San Hilario, ha sido uno de los más eficaces defensores de la libertad de la Iglesia contra la tiranía de Constancio. El tono de sus escritos es por momentos apocalíptico. San Hilario ve en Constancio una prefiguración del Anticristo y lo acusa de usar contra los cristianos de todas las blanduras de la corrupción y el soborno: "*En nuestros días tenemos que vérnosla con un perseguidor astuto, con un enemigo que nos adula: contra Constancio el Anticristo. Éste no nos quiebra el espinazo, nos halaga el cuerpo; no nos destierra porque el destierro nos traería la vida eterna; nos ofrece dinero para nuestra muerte moral*".

Su acusación sigue en este tono y pone cuidado en advertir a sus fieles sobre los peligros del halago con que Constancio adormece a sus víctimas.

7. San Ambrosio de Milán

El obispo de Milán, San Ambrosio, marca el tiempo en que las relaciones de la Iglesia con el Estado entran en una nueva fase. El emperador Teodosio es el primero que asume, oficialmente, el título de Emperador Cristiano y destaca con él su responsabilidad espiritual ante la Iglesia de Cristo. San Ambrosio se lo hará recordar en una ocasión memorable y no para halagar su vanidad, sino para llamarle la atención sobre algunas obligaciones inherentes a su condición de gobernante cristiano.

Se ignora la fecha del nacimiento de San Ambrosio. Los datos oscilan entre el 330 y 340. Se sabe con certeza que era hijo de un alto magistrado imperial que ejerció

[55] Ibidem, Documentos 9 y 10, págs. 113-20.

La acusación y la defensa de Atanasio siguen en el mismo tono con más la intervención esporádica de uno u otro de los que rodean al emperador y tratan de perder a Atanasio en el juicio de Liberio. El papa no cede. Cuando el emperador le hace ver el peligro a que puede llevarle su obstinación, Liberio acepta las consecuencias de su actitud y marcha al destierro con que el soberano lo amenaza [55].

El obispo de Poitiers, San Hilario, ha sido uno de los más eficaces defensores de la libertad de la Iglesia contra la tiranía de Constancio. El tono de sus escritos es por momentos apocalíptico. San Hilario ve en Constancio una prefiguración del Anticristo y lo acusa de usar contra los cristianos de todas las blanduras de la corrupción y el soborno: "*En nuestros días tenemos que vérnosla con un perseguidor astuto, con un enemigo que nos adula: contra Constancio el Anticristo. Este no nos quiebra el espinazo, nos halaga el cuerpo; no nos destierra porque el destierro nos traería la vida eterna; nos ofrece dinero para nuestra muerte moral*".

Su acusación sigue en este tono y pone cuidado en advertir a sus fieles sobre los peligros del halago con que Constancio adormece a sus víctimas.

7. San Ambrosio de Milán

El obispo de Milán, San Ambrosio, marca el tiempo en que las relaciones de la Iglesia con el Estado entran en una nueva fase. El emperador Teodosio es el primero que asume, oficialmente, el título de Emperador Cristiano y destaca con él su responsabilidad espiritual ante la Iglesia de Cristo. San Ambrosio se lo hará recordar en una ocasión memorable y no para halagar su vanidad, sino para llamarle la atención sobre algunas obligaciones inherentes a su condición de gobernante cristiano.

Se ignora la fecha del nacimiento de San Ambrosio. Los datos oscilan entre el 330 y 340. Se sabe con certeza que era hijo de un alto magistrado imperial que ejerció

[55] Ibidem. Documentos 9 y 10, págs. 113-20.

sus funciones en Tréveris y que era de confesión cristiana. La madre de Ambrosio enviudó joven y se trasladó con sus tres hijos a la ciudad de Roma. En la vieja capital del Imperio, Ambrosio siguió los estudios de retórica y recibió la impronta de esta educación, casi exclusivamente literaria.

Cuando tuvo la edad ingresó en la magistratura junto al prefecto del pretorio de Italia, Sextus Petronius Probus, y muy pronto se le confió el gobierno de las provincias de Liguria y Emilia dándole jerarquía consular.

Se instaló en Milán, cuya sede episcopal estaba ocupada por Auxencio, miembro de la secta arriana. Ambrosio pertenecía al grupo de los que sostenían el símbolo de Nicea. Cuando falleció Auxencio, el pueblo cristiano de Milán lo designó obispo por aclamación unánime.

Ambrosio no poseía una formación teológica seria. Como él mismo confiesa: tenía que enseñar antes de haber aprendido. Era hombre con una conciencia muy firme de su responsabilidad y un concepto elevado del cargo episcopal. Con pleno conocimiento de todo lo que le hacía falta para desempeñar sus nuevas funciones con idoneidad, se dedicó al estudio de las ESCRITURAS hasta convertirlas —como escribe Labriolle— en la sangre misma de su pensamiento. Pocos escritores eclesiásticos citan la BIBLIA con tanta abundancia y en tantas oportunidades [56].

De los Padres de la Iglesia frecuentó especialmente a los orientales de la escuela de Alejandría. Leyó la interpretación del ANTIGUO TESTAMENTO hecha por Filón Judío y la del NUEVO TESTAMENTO escrita por Orígenes. Atanasio, Basilio, Cirilo de Jerusalem, Dídimo, Epifanio y Gregorio de Nasianzo lo proveyeron de los elementos teológicos que había de usar para combatir las herejías de su época y le dieron, junto con su formación retórica, los fundamentos de esa cultura "*un poco compuesta, un poco tumultuosa, pero que denota, a falta de originalidad bien marcada, una notable facultad de asimilación*" [57].

[56] Pierre de Labriolle, HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE LATINE CHRÉTIENNE, Paris, 1947, Les Belles Lettres, T. I, pág. 388.
[57] Ibidem, pág. 389.

San Ambrosio vivió un período agitado en la historia del Imperio. A cargo de la diócesis más importante de la época tuvo la oportunidad de frecuentar a los emperadores que se sucedieron en el trono y de entrar en relaciones con ellos a raíz de acontecimientos que obligaron al obispo de Milán a ocuparse, como ministro de Cristo, de cuestiones políticas que atañían al emperador.

Milán era la residencia occidental del Imperio. Como el senado romano, todavía pagano en su mayoría, decidiera, en homenaje al último vestigio de la antigua religión del Estado, colocar la estatua de la Victoria en la sala donde efectuaba sus reuniones, Ambrosio, con plena conciencia de las implicaciones que tenía esa medida, pidió al emperador, en nombre de la nueva religión adoptada por el Estado, que se opusiera resueltamente a la decisión tomada por el senado.

Esta inmisción del obispo en un asunto de orden politicorreligioso tenía para Ambrosio el carácter de un deber. No solamente él estaba obligado a intervenir; el emperador, en tanto que ministro de la Iglesia en cuestiones temporales, también tenía que sentirse afectado por la medida tomada por el senado y poner todos los medios a su disposición para evitarla.

"*En las cosas de la Fe* —escribe— *los obispos deben ser los jueces de los emperadores y no los emperadores los jueces de los obispos*" [58].

Este tono de familiaridad con las grandezas de este mundo se lo inspiraba su alma señorial. Sabía tratar con los señores de la tierra de igual a igual y sin ceder un ápice en su dignidad apostólica. Al mismo tiempo que reivindicaba con tanta altivez el honor que se debía a su función episcopal, el hombre Ambrosio era muy sencillo y cordial en el trato con los otros. A la muerte de Teodosio pronunció en la catedral de Milán una oración fúnebre que revela claramente ambos aspectos de su personalidad.

"*Amé al hombre* —decía— *que sobre el trono supo permanecer humilde y bueno, al hombre de corazón misericordioso y de espíritu recto… Amé al hombre que prefería la censura a la adulación. Despojándose de sus atributos reales, lloró públicamente en la Iglesia la falta que sus malos consejeros le habían sugerido. Imploró el perdón de Dios con lágrimas y gemidos. Eso que muchos súbditos hubieran creído indigno de ellos, el emperador no tuvo vergüenza de hacerlo: una humilde penitencia pública… Amé al hombre que ya al borde de la tumba se preocupó más por la suerte de la Iglesia que por los peligros que él mismo corría. Lo amé, lo confieso, y es por eso que trato de calmar el dolor que llevo en mi alma dirigiéndole este adiós postrero. Lo amé y tengo confianza en Dios: Él escuchará la plegaria que le dirijo por el descanso de su alma piadosa*" [59].

Esta sencillez y esta emoción con que inaugura en Occidente el género literario de las oraciones fúnebres, contrasta con la fuerza con que reclamó ante Valentiniano II, y posteriormente ante Teodosio mismo, el respeto a las leyes que defienden la vida y los derechos de los súbditos cristianos. En la carta a Valentiniano II, escrita en marzo del 388, recuerda al emperador que "*en asuntos de fe o de estado eclesiástico solamente podrá juzgar el que no es ajeno a la misión ni al derecho propio del que ha de ser juzgado*".

Si existen obispos que abandonan sus derechos y reclaman ser juzgados en cuestiones eclesiásticas por tribunales laicos, ya comprenderá el emperador en su oportunidad qué clase de obispos son ésos. "*Vuestro padre, que por la gracia divina llegó a los años maduros de su vida, dijo: no es de mi incumbencia definir cuestiones jurídicas entre obispos. Vuestro padre era bautizado en Cristo, pero se consideró inhábil e incapaz de sobrellevar semejante responsabilidad. Vuestra majestad está todavía en situación de tener que merecer el sacramento del bautismo, y, sin embargo, ya pretende decidir en los problemas de la Fe, cuando todavía no tiene conocimiento de los misterios de la misma*".

Se anticipa a los que pudieren considerar sus palabras como una falta de respeto y acatamiento a la autoridad constituida, y añade:

[58] Ambrosio, Epístola XXI, 4.

[59] Oración fúnebre por Teodosio

"Hay que dar a Dios no retazos, sino el todo; porque yo no puedo aceptar que vuestras leyes estén por encima de las de Dios. La ley divina y no la humana nos muestra la senda que hemos de seguir. La ley del Estado podrá hacer cambiar la opinión a hombres cobardes, pero es incapaz de prescribirnos la fe que hayamos de creer" [60].

Pero es en su carta a Teodosio el Grande, escrita en mayo del 390, donde su autoridad espiritual de obispo se manifiesta en toda su grandeza. Comienza por recordarle la vieja amistad que los une, para que piense que su oposición a que el emperador entre en la catedral de Milán no se debe a una falta de afecto, sino a algo que incumbe directamente a su condición de sacerdote. El emperador Teodosio, llevado por su temperamento violento más que por mala disposición de su carácter, había reaccionado frente a la rebelión de los habitantes de Tesalónica con suma energía. Los soldados de Teodosio se lanzaron sobre la ciudad interdicta e hicieron una terrible matanza con los habitantes amontonados en la arena del circo. Se dice que perecieron siete mil personas, segadas al azar de los golpes dados por los soldados. Esta represión ordenada por un emperador cristiano conmovió a todas las Iglesias. Los obispos, reunidos en Milán, juzgaron que era un crimen que exigía una sanción. Con el propósito de invitarlo a reconocer su falta y hacer debida penitencia, Ambrosio le escribe la carta que comentamos.

"El escándalo de Tesalónica es ya un hecho consumado. No existe memoria de cosa semejante. En lo que a mí respecta, tuve que limitarme a contemplar el mal sin poder remediarlo".

"El sacerdote que no advierte a los que caminan por el error, deja morir al pecador con su pecado, y será culpable, no de complicidad con el crimen cometido contra esos pobres que ya murieron, sino de la pérdida espiritual del que habiendo cometido el pecado se encuentra en peligro de perder su alma".

[60] Ambrosio, CARTA A VALENTINIANO II, ver Hugo Rahner, LA LIBERTAD DE LA IGLESIA DE OCCIDENTE, Buenos Aires Desclée, 1949, pág. 130.

"Os aconsejo —sigue—, *os ruego y también os amonesto y advierto: muy grande es mi pena al veros impasible ante la muerte de tantos inocentes. Vos que hasta hoy habíais sido modelo de piedad y que os distinguíais entre los príncipes por vuestra mansedumbre..."*.

Y agrega por qué razón no quiere recibirlo en el templo con ocasión del santo sacrificio de la misa:

"Todavía no quiero echaros en cara la dureza de vuestro corazón; pero os digo desde ahora con verdadero temor: no me atrevo a ofrecer el sacrificio, si vos estáis presente. Ello sería vedado por el asesinato de uno solo, cuanto más ante la mortandad de la que os habéis hecho responsable" [61].

Lo extraordinario del caso es que el emperador, luego de algunas vacilaciones perfectamente explicables, se sometió a las exigencias de su obispo e hizo pública penitencia en la catedral de Milán y promulgó una ley por la que toda sentencia de confiscación o muerte no sería publicada hasta los treinta días de su emisión para dar lugar a la penitencia y la misericordia.

En el año 389 escribió un tratado, DE OFFICIIS MINISTRORUM, en el que, tomando como modelo el libro de Cicerón sobre los oficios, hace una exposición de la doctrina cristiana respecto a las obligaciones en materia de religión y política.

A propósito de este libro escribe Gustavo Schnürer: *"Cicerón le provee del cuadro en el que desarrolla concepciones personales que se hace de la realidad. No pretende renegar de su condición de romano, pero quiere pensar con toda la libertad de un cristiano que no se rige por la tradición pagana. Prueba que existe una nueva manera de ser romano al poner a la Iglesia a la cabeza de la civilización que está en vías de formarse"* [62].

¿Cuáles son los fundamentos éticosociales de esta nueva civilización que anuncia Ambrosio?

[61] Ambrosio, EPISTOLAS, II.
[62] Gustav Schnürer, L'EGLISE ET LA CIVILISATION AU MOYEN AGE, Paris, Payot, 1935, T. I, pág. 52.

• En primer lugar, una condenación de las riquezas en nombre de la moral evangélica que exalta la propiedad colectiva de los bienes y considera a la propiedad privada prácticamente como a un robo:

"Dios creó todos los productos para que cada uno pudiera gozar de la alimentación común e hizo de la tierra el patrimonio de todo el mundo. La naturaleza ha creado el derecho a la propiedad colectiva".

Más adelante una frase que haría las delicias de Proudhon: *"La usurpación individual ha construido el derecho de propiedad privada"*.

El pastor de almas tiene la obsesión permanente de todo aquello que traba el crecimiento de la vida interior. Los bienes materiales no son ventajas, sino obstáculos para el crecimiento de la Fe. Con todo, lo que viene de afirmar sobre la propiedad privada no lo satisfizo. Tiempo después retoma el tema y, no sé si contra las inclinaciones de su corazón o por razones de buen sentido, disminuye los efectos de la crítica anterior y concede que el trabajo de la tierra debe ser hecho en los límites de una pequeña propiedad, no tanto para legitimar la propiedad como para compensar el trabajo.

Las especulaciones comerciales y financieras le inspiran una airada repulsa, y, como vivía en una época de transacciones comerciales fraudulentas y usurarias, considera impío reclamar intereses por los préstamos efectuados.

Schnürer nos advierte que las ideas económicas de Ambrosio surgen en un momento en que la reorganización social del Estado Romano parecía imposible. Un saneamiento de la economía monetaria no podía llevarse a buen término. Quedaba abierta la puerta de un retorno a la economía doméstica y rural. El cristianismo animó esta salida y trató de consolidarla con su prédica, no sólo porque era la única posible sino también porque respondía a sus tendencias más profundas.

- La renovación de la civilización comenzaba, en el orden estrictamente económico, con la aceptación de un retroceso a una economía de uso. El lucro llevaba al desenfreno y a la crueldad. Ganar duramente el pan con

un trabajo honrado no era aliciente para la vida mercantil, pero auspiciaba una mejor disposición del ánimo para la salvación. El valor civilizador de la prédica ambrosiana depende del valor que se conceda a eso que los cristianos llamaron la *vida interior*. Si la salvación del alma y la disposición para lograrla es una pura monserga, la economía de consumo auspiciada por la Iglesia significaba un franco retroceso y un descenso a estructuras económicas más atrasadas.

San Ambrosio no sólo veía los desastres morales acumulados por el desorden en el uso de los bienes materiales, advertía también los estragos de una concupiscencia desbordada, a la que las buenas mujeres pagaban un oneroso tributo convirtiéndose en la presa de los deseos del varón. Sus prédicas sobre la pureza en las relaciones de ambos sexos dará nacimiento a esa moral sexual que se va a convertir en una de las fuerzas renovadoras más poderosas de Occidente.

"Parece que en esta época —comenta Schnürer— *la mujer haya precedido al hombre en la vía del ideal cristiano. Por su naturaleza ella estaba mejor preparada para comprender las virtudes de humildad y modestia"*.

Y añade:

"La mujer, elevada a la dignidad de ser libre, gozará en la unión conyugal un papel muy otro que aquel que le había confiado la antigüedad pagana ... el amor, objeto de desprecio y burla para los filósofos paganos, que no veían en él más que el comercio carnal, se eleva y se purifica. Por el pudor la mujer se hace más digna, no sólo de la pasión, sino también de la estima del hombre. Desde ahora éste rendirá homenaje a la compañera que quiere conquistar como a un ser que estima y honra" [43].

La influencia de Ambrosio en estos aspectos morales de la renovación cultural fue enorme, pero no se limitó a esto. Intervino activamente en la promoción del arte cristiano. Músico excelente, escribió y animó la composición de himnos y cánticos que habían de convertirse en la gloria de la creación estética en la Iglesia de Occiden-

[43] Ibídem, págs. 84-5.

te. Se le atribuye una docena de estas creaciones, de las cuales cuatro son ciertamente escritas por él: *Aeterne rerum conditor, Deus creator omnium, Jam surgit hora tertia, Veni redemptor gentium.* De su tiempo es el *Te Deum* y otros himnos más que van a cultivar la sensibilidad de los cristianos y ayudarlos con el vigor de su pasión religiosa a encontrar el clima espiritual propicio para el cultivo de las virtudes teologales.

Teodosio al morir dividió el Imperio entre sus dos hijos: Honorio y Arcadio. Esto trajo lamentables consecuencias: mientras los regentes de ambos príncipes se peleaban entre ellos, los bárbaros comenzaron a penetrar por las fronteras y saquear las ciudades que durante siglos habían sido protegidas por las armas y el derecho de Roma.

Ambrosio murió en esos tiempos tan llenos de presagios sombríos. Luego de una corta enfermedad, lo llevó la muerte un sábado santo, el 4 de abril del 397.

Si algo se puede decir de él es que fue un obispo. El único, según Teodosio, que él había conocido.

Capítulo III: *El pensamiento político de San Agustín*

1. Noticia biográfica

San Agustín es conocido por sus Confesiones. Nuestro siglo, ávido de psicología, se lanzó con especial predilección sobre este santo que puso su "caso" personal a consideración de los otros. Con esta obra San Agustín inauguró, en el ocaso del mundo antiguo, la descripción de la vida íntima.

Para los que buscan complicados análisis subjetivos y se regodean con las turbaciones de un alma enredada en la confusión de sus sentimientos, el libro de San Agustín es un poco decepcionante. No hay en él nada que alimente ese gusto malsano por las complicaciones pasionales ajenas. Libro todavía impregnado del amor clásico por la objetividad, no está inspirado en el deseo de exhibir lacras, sino en el sano propósito de trazar el itinerario espiritual de un alma que busca la felicidad en la plenitud del saber. San Agustín —escribe Gilson— *"desea la verdad en vista de la felicidad, no ha concebido jamás la felicidad como posible, aparte de la verdad. La posesión de la verdad absoluta es la condición necesaria de la felicidad"* [44].

Conocer la verdad y conformar su vida de acuerdo con ese conocimiento es el objetivo que se propuso desde que abrió los ojos a la luz de la razón. Pudo andar a tientas muchos años, pudo errar hasta extraviarse, pero jamás se apagó en él la sed de verdad que lo llevó, en todos los momentos cruciales de su existencia, a desandar

[44] Etienne Gilson, Introduction a l'étude de Saint Augustin, París, Vrin, 1943, pág. 3.

los caminos que no llevaban a ninguna parte hasta descubrir el que lo condujo, conforme con su aspiración más honda, hasta Aquel que dijo que era la Verdad y la Vida. En la fe en Cristo Agustín halló lo que era el doble propósito de su existencia: verdad para la inteligencia y vida para el corazón. Esto explica por qué razón su pensamiento no puede ser entendido aparte de su fe.

Nació en Tagaste, Numidia, el 13 de noviembre del año 354, cuando era emperador Constancio y papa San Liberio. La ciudad natal de Agustín, según afirmación de Plinio, era una villa libre de la provincia romana de África. Se levantaba a medio camino entre Cartago e Hipona, casi en el mismo sitio que hoy ocupa la aldea Souk-Aras.

Sus padres fueron Patricio y Mónica, ambos de buen linaje y miembros de familias notables de la ciudad. Mónica, santificada por la Iglesia, fue, por todo lo que Agustín dice de ella, una mujer extraordinaria por su fe profunda y por su sobrenatural obediencia a la inspiración religiosa.

Mónica trató de educarlo en su fe, pero no lo bautizó. La costumbre de la época difería el bautismo hasta la edad de la razón y a veces hasta que hubiese pasado el fuego de la juventud. Se temía a los pecados de la carne, difíciles de evitar en una provincia donde el clima y las costumbres todavía paganas no favorecían la castidad.

San Posidio, el primero de sus biógrafos, es parco en noticias concernientes a la juventud de Agustín. Si no tuviéramos sus Confesiones careceríamos de toda información respecto a sus primeros años, tan importantes para comprender su fisonomía definitiva.

Su padre se esmeró en darle una educación seria. Cuando Agustín terminó en Tagaste sus estudios de *gramática* lo envió a Cartago para que hiciera los cursos correspondientes a la *retórica*.

Con el nombre de *gramática* se designaba el ciclo inferior y medio de la enseñanza. Quien aspirase a una formación más alta debía entrar en una escuela de *retórica*. Dice Marrou que el ideal cultural de la época tendía a producir el tipo del *retor*, lo que suponía una formación

principalmente literaria y oratoria. Esto no era una innovación de la época sino una tradición propia de los latinos que venía del tiempo de Cicerón y que ha reinado "*sin compartir su cetro hasta San Agustín*".

Agustín llegó a tener un conocimiento notable de la literatura clásica latina. Su espíritu, según la expresión de Marrou, "*quedó como esculpido por los escritores clásicos y no pudo impedir nunca que subiera a sus labios o cayera de su pluma, tópica, irresistible, la expresión ciceroniana o la cita de un verso de Virgilio*" [65].

El estudio gramatical era bilingüe y la enseñanza del latín se hacía paralelamente con el griego. Agustín estudió y conoció bien la lengua helénica y, aunque no llegó a tener de ella un dominio que le permitiera hablar y escribir corrientemente en griego, pudo usar este idioma como un instrumento en sus estudios filosóficos y literarios.

Las escuelas de *retórica* estudiaban la elocuencia en su doble faz: teórica y práctica, y tenían por mira las exigencias del foro. El aspecto literario de la preparación oratoria estaba subordinado a esa necesidad principal. El público culto apreciaba el giro ciceroniano de una frase, o la cita oportuna del verso de un viejo poeta latino. La enseñanza denotaba, en tiempo de Agustín, una pronunciada esclerosis. No se tenía en cuenta la improvisación espontánea, y hasta lo que debía ser fruto de un logro ocasional se obtenía por el artificio de una ley oratoria impuesta por el uso.

El orador era el ideal del hombre culto porque satisfacía el gusto por el buen decir y el sentido práctico de la vida que aún perduraba en la romanidad del siglo IV. San Agustín supo apreciar los valores de esta enseñanza. Cuando ya estaba de vuelta de lo que ella pudiera tener de hueco y verbalista, escribió acerca de este tipo de formación: "*tenían aquellos estudios que se llamaban honestos o nobles por blanco y objetivo las contiendas del foro y hacer sobresalir en ellas tanto más laudablemente cuanto más engañosamente*. . . *Y yo había llegado a ser*

[65] H. I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique, París, Boccard, 1949, pág. 475.

el «mayor» de la escuela retórica, y gozábame de ello soberbiamente y me hinchaba de orgullo" [66].

«Mientras era estudiante de retórica leyó el HORTENSIO de Cicerón y experimentó, con toda la fuerza de su temperamento apasionado, el llamado de la filosofía y con él el deseo de conocer la causa de todo lo que es. Las CONFESIONES nos describen con toda claridad este paso de su vida: *"Mas siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación a la filosofía y se llama el* HORTENSIO. *Su lectura cambió mis afectos y mudó hacia Ti, Señor, mis súplicas, e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció ante mis ojos como vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti. Porque no era para pulir el estilo —que es lo que parecía comprar yo con el dinero materno en aquella edad de diecinocho años, cuando hacía dos que había fallecido mi padre—, no era, repito, para pulir el estilo para lo que yo empleaba la lectura de aquel libro, ni era la elocución lo que me incitaba a su lectura, sino lo que decía"* [67].

El ardor de este neófito de la sabiduría estaba mucho más ligado de lo que él creía a la elocuencia ciceroniana. Cuando impulsado por el deseo de conocer mejor a Dios intentó leer las SAGRADAS ESCRITURAS, encontró que el estilo de éstas no podía ser comparado con la prosa de Cicerón. *"Mi hinchazón recusaba su estilo* —confiesa— *y mi mente no penetraba su interior"* [68].

En ese tiempo y con esa disposición espiritual encontró la secta gnóstica de los maniqueos que, según su propia expresión, lo envolvieron en sus sofismas y, sin satisfacer su ansia de saber, lo mantuvieron sobre ascuas con la promesa de la próxima llegada de Fausto, un obispo

[66] Agustín, CONFESIONES, III, 4-6.
[67] CONFESIONES, III, 4, 7.
[68] CONFESIONES, III, 5, 9.

maniqueo que daría adecuada respuesta a sus preguntas y resolvería todas sus dudas.

Ya convertido al cristianismo, escribirá contra los maniqueos algunas obras que llevarán el propósito expreso de combatir sus errores y librarse de una influencia espiritual que siempre se hizo sentir en su pensamiento.

Tenía veintinueve años y ejercía el oficio de retor en la ciudad de Cartago cuando se encontró con Fausto y pudo conocer de cerca la inconsistencia de las doctrinas a las que había adherido. *"Tan pronto como llegó* —narra— *pude comprobar que se trataba de un hombre simpático, de grata conversación y que gorjeaba más dulcemente que los otros las cosas que éstos decían"* [69].

Hacía diez años que pertenecía a la secta y todos sus vínculos sociales y sus intereses profesionales hacían difícil la ruptura. Agustín era hombre ambicioso; las posibilidades de progresar en su carrera dependían en gran parte de esas relaciones.

De Cartago pasó a Roma. Una vez en la capital del viejo Imperio tuvo la oportunidad de hacer un viaje a Milán y conocer al famoso obispo Ambrosio. No lo llevaba el deseo de ponerse en contacto con el sacerdote, sino el mucho más pedestre de pulsar la fama del retórico. Los sermones de Ambrosio lo atraían más por el estilo que por la doctrina. Pero en ésta, como en otras ocasiones, el estilo fue el cebo que lo llevó más tarde a interesarse por el contenido.

"Oíale con todo cuidado —nos dice— *cuando predicaba al pueblo, no con la intención que debía, sino como queriendo explorar su facundia y ver si correspondía a su fama o si era mayor o menor que lo que se pregonaba"* [70].

Su conversión no se debió, exclusivamente, a la influencia de Ambrosio, como sugiere la parca información de Posidio. Ambrosio preparó su espíritu para aceptar con respeto la doctrina de la Iglesia, pero todavía tuvo que

[69] CONFESIONES, V, 6-10.
[70] CONFESIONES, V, 13-23.

vencer muchas dificultades para comprender satisfactoriamente la noción cristiana de Dios.

"La verdad es —cuenta— *que si yo hubiera concebido en esa época la existencia de una substancia espiritual, al punto hubiera desechado esos artilugios* [las argumentaciones maniqueas] *y los hubiera arrojado de mi alma. Pero no podía"* [11].

Decidió permanecer en la Iglesia como catecúmeno mientras resolvía sus dudas. Esta permanencia en el umbral de la Fe no fue corta. Lo retenían sus complacencias mundanas, su concubinato y sus dificultades intelectuales. En esa época tuvo la experiencia del escepticismo filosófico y su libro CONTRA ACADÉMICOS fue el primero que escribió cuando abrazó resueltamente el cristianismo. Sentía la obligación de establecer los motivos de la certeza cognitiva como una etapa inicial en el camino de la sabiduría. Superado el período escéptico, llegaron a sus manos algunos libros de Plotino, traducidos al latín por Mario Victorino, que lo ayudaron a resolver el problema de la existencia de un ser puramente espiritual. *"También aquí* —comenta Gilson— *la avidez filosófica del neófito cristiano saltó por encima de los datos del problema, lanzándose directamente a su solución"* [12].

• Esta solución fue resueltamente cristiana. Cuando leyó las ENNEADAS de Plotino se le ocurrió una interpretación en total armonía con el prólogo del EVANGELIO de Juan. Agustín cuenta en las CONFESIONES cómo leyó a Plotino, de qué modo tomó de él el oro —de la verdad— que Dios quiso que Plotino trajera de Egipto y, sin prestar atención a los ídolos —errores del filósofo pagano—, ascendió por él hasta tener una adecuada noción de Dios.

Preparaba su inteligencia para ahondar en esta idea cuando tuvo una experiencia mística que llegó, por vía graciosa, para resolver todas las dificultades que podía hallar en su camino dialéctico.

[11] CONFESIONES, V, 14-25.

[12] Étienne Gilson, DIOS Y LA FILOSOFÍA, Buenos Aires, Emecé, 1945, págs. 73-4.

"Y amonestado de aquí [por los libros de Plotino] *a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por Ti, y púdelo hacer porque Tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, como quiera que fuera, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no ésta, vulgar y visible a toda carne ni otra del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas".*

"...Tú me tomaste para que viese que existía lo que tenía que ver, y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de horror y de amor.

"Y advertí que me hallaba lejos de Ti, en la región de la desemejanza" [13].

• La experiencia religiosa abre el camino de la inteligencia y permite el ascenso hacia Dios. Cuando se examinan las líneas principales de su pensamiento filosófico se comprenderá la importancia que este tipo de intuición tiene en la formación de su sistema.

Convertido al cristianismo de manera total y definitiva, se preparó para recibir el bautismo y para dedicarse de lleno al estudio de la doctrina cristiana. Su actividad como escritor y posteriormente como obispo en la ciudad de Hipona pertenece a la historia doctrinal de la Iglesia Católica y a la vida intelectual de todo el Occidente cristiano. En este doble sentido tiene que reconocerse su influencia: como doctor de la Iglesia y padre de nuestra civilización.

Las obras de San Agustín han sido traducidas al español y editadas en la Biblioteca de Autores Cristianos. Ocupan más de veinte volúmenes y un catálogo de sus títulos sería en esta oportunidad una faena obvia. En lo que respecta a la bibliografía existente sobre San Agustín en todas las lenguas cultas de Europa es sencillamente abrumadora. Una lista que pretendiera recogerla en su totalidad ocuparía un volumen bien nutrido.

[13] CONFESIONES, VII, 10-16.

2. Desarrollo de sus ideas políticas en relación con los hechos históricos

El Imperio comenzó su conversión al cristianismo con Constantino el Grande, pero recién con Teodosio hizo público reconocimiento de este hecho. Esto no quiere decir que todo el peso de la herencia pagana desapareció como por ensalmo de la fuerza imperial. Los emperadores cristianos tuvieron que buscar las bases de una compatibilidad entre la organización política imperial, pensada para un mundo que no distinguía el orden temporal del espiritual, y las exigencias que nacían de la naturaleza misma de la Iglesia de Cristo. Esta armonía no fue lograda ni por Teodosio ni por sus sucesores inmediatos. Hubo que esperar algunos siglos y recién con el advenimiento al trono de Carlomagno este ideal entró en vías de realización. El doctor de la idea carolingia fue San Agustín. Ni la distancia en el tiempo, ni las diferencias de la situación histórica en que vivió Agustín le pueden quitar este honor. Se tiene la prueba en el *corpus iuris civilis* totalmente inspirado por el pensamiento agustiniano. San Agustín escribió para otra época que la suya propia, ha escrito para la cristiandad occidental.

Cuando Agustín volvió a Tagaste, después de los sucesos que van desde su conversión hasta la muerte de su madre en Ostia, era otro hombre. El joven mundano y ambicioso que había ido a Cartago y luego a Roma a conquistar fama y fortuna había desaparecido; en su lugar volvía un hombre nuevo. Un hombre a quien la oración, la penitencia, la meditación y el arrepentimiento de sus errores anteriores habían convertido en un buscador de Dios.

Se instaló en la vieja propiedad de su familia en la compañía de su hijo Adeodato y de algunos amigos que quisieron compartir con él un retiro dedicado al estudio de las verdades de la Fe. Su propósito era orar y componer algunos libros para refutar los errores que lo habían retenido fuera de la Iglesia.

El temperamento de Agustín no era el de un puro contemplativo. Su fuerza, su vigor pasional y la índole

combativa de su inteligencia lo impulsaban a la acción. Los fieles de Hipona le dieron la oportunidad de salir de su claustro pidiéndole los hiciera partícipes de sus reflexiones con una conferencia sobre doctrina. Agustín volcó en ellas no sólo su saber sino también ese fuego de amor que lo consumía y de tal manera penetró en la inteligencia y en el corazón de sus oyentes que el viejo obispo Valerio y su comunidad le pidieron que se quedara con ellos y fuera el coadjutor de la diócesis.

Consagrado sacerdote por el mismo Valerio, fue designado su obispo auxiliar. A la muerte del titular de la diócesis de Hipona, Agustín se hizo cargo del obispado y ejerció las tareas correspondientes hasta que murió en el año 430.

• Asumir el puesto de obispo y ponerse en contacto con un cúmulo de deberes administrativos y políticos era una misma cosa. Escribió Chateaubriand en sus ETUDES HISTORIQUES que no había nada más complejo y más lleno que la vida de un prelado en los siglos IV y V. Un obispo bautizaba, confesaba, predicaba, ordenaba penitencias privadas o públicas, lanzaba anatemas o levantaba excomuniones, visitaba a los enfermos, asistía a los moribundos, enterraba a los muertos, rescataba a los cautivos, daba de comer a los pobres, a las viudas, a los huérfanos, fundaba hospicios y enfermerías, administraba los bienes del clero, pronunciaba sentencias como juez de paz en causas particulares o arbitraba los diferendos entre una y otra ciudad. Al mismo tiempo publicaba tratados de moral, de disciplina y de teología, escribía contra los herejes y contra los filósofos, se ocupaba de la ciencia y de la historia, dictaba cartas para las personas que lo consultaban acerca de diversos puntos correspondientes a la religión. Mantenía correspondencia con las Iglesias y con los obispos, con los monjes y con los eremitas, asistía a los concilios y a los sínodos, era convocado al consejo de los emperadores, encargado de negociaciones, enviado a los usurpadores y a los príncipes bárbaros para de-

sarmarlos o contenerlos. Los tres poderes: religioso, político y filosófico estaban concentrados en el obispo[74].

* Chateaubriand se inspiró en la vida de San Ambrosio que estuvo al frente de una sede imperial. Agustín, desde su modesta diócesis de Hipona, no trabajó menos. Aunque no tuvo ocasión de asistir con su consejo al emperador, la influencia de su acción episcopal trascendió los límites de su jurisdicción: tanto sus libros como sus epístolas fueron leídos y comentados en toda la cristiandad. Una nueva columna de la Iglesia se erguía en la africana ciudad de Hipona y sostenía con un vigor intelectual, que superaba a Ambrosio, las verdades de la Fe.

Cuando Agustín asumió el cargo de obispo, dirigía el destino de la Iglesia de Cristo San Ciricio (384-398) y ocupaba el trono imperial Teodosio el Grande. En el año 395 murió el emperador y repartió el imperio entre sus dos hijos: Honorio y Arcadio. Teodosio II fue el último emperador que conoció Agustín. Durante su reinado, que fue largo y triste, los vándalos, los suevos, los alanos, los godos y los estrogodos saquearon, en olas sucesivas, las ciudades del Imperio y vejaron a sus poblaciones con sus desmanes. La civilización romana parecía hundirse para siempre y los hombres creían asistir al fin de los tiempos. En el año 410, Alarico puso sitio y luego saqueó la ciudad de Roma. Este acontecimiento fue, en alguna medida, ocasión indirecta para que San Agustín publicara sus famosos libros sobre LA CIUDAD DE DIOS.

La Diócesis de Hipona estaba en una de las provincias más conturbadas por las facciones heréticas y San Agustín tuvo la oportunidad de entrar en conflicto con una de ellas, la de los donatistas, que lo obligaron, luego de algunas vacilaciones, a recurrir al poder militar romano.

El partido de los *donatistas* tomó su nombre de Donato de Casa Nigra y se formó a raíz de la última persecución de Galerio. En sus comienzos fue una secta indisciplinada y que parecía exigir de los fieles una entereza

[74] René de Chateaubriand, OEUVRES COMPLÈTES, París, Pourrat, 1836, T. V, pág. 268.

frente a la persecución que no todos podían tener. Este atletismo moral llevó a los *donatistas* a no perdonar a los *lapsos* su pecado de apostasía y exigir de ellos un nuevo bautismo para volver a ser recibidos en la Iglesia. Indudablemente esta opinión era contraria a la enseñanza tradicional de la Iglesia y fue condenada en diversas oportunidades sin que los sectarios se plegaran a la disciplina común. Dueños de algunas diócesis y de no pocas parroquias, no quisieron hacer abandono de sus posiciones y entraron en rebelión con las autoridades eclesiásticas. El conflicto no se limitó a palabras y discusiones y pronto entró en la vía de los hechos. Frente a la violencia de los sectarios, el emperador tomó carta en el asunto y los obligó a considerar la existencia de las leyes policiales mediante una represión en forma.

No interesa examinar la oportunidad de esta intervención sino dejar constancia de que ésta se impuso como una medida policial ante los desmanes que sucedían a las discusiones teológicas.

Agustín no creía conveniente la intervención de la policía en los conflictos con los donatistas. Tenía gran confianza en su fuerza persuasiva y pensaba que una buena argumentación valía más que una tunda de palos. En el año 397 escribió un corto tratado CONTRA PARTEM DONATI, donde declaraba que no era partidario de la intervención estatal y tenía la esperanza de que las buenas razones expuestas en su libro llevarían los cismáticos a la unidad. Un año más tarde recuerda al obispo donatista de Hipona que rebautizar es un delito. Su lenguaje sigue siendo pacífico, pero previene al prelado faccioso que él tiene poder para requerir, si lo considera oportuno, el apoyo de la fuerza para la aplicación estricta de las leyes vigentes.

Los donatistas se rebelan contra esas leyes y se quejan de ser perseguidos por sus opiniones. Consideran mártires a los miembros de su secta que tienen dificultades con la policía.

Agustín no puede aceptar esta confusión y les explica que solamente hay martirio cuando la ley es sacrílega. En el caso de los donatistas la ley puede ser tildada de

severa, pero la severidad no es sacrilegio y por lo tanto los donatistas no son mártires, sino simples sediciosos.

Los donatistas replican que el emperador no tiene ningún derecho a intervenir en cuestiones religiosas. Agustín responde que el poder imperial tiene jurisdicción represiva sobre las malas costumbres que afectan al orden político y, como un culto depravado incide negativamente sobre la moral, el emperador no sólo tiene derecho sino el deber de reprimirlo. Por lo demás, los donatistas, al reclamar la neutralidad del Estado en materia religiosa, incurren en contradicción, pues en su oportunidad aprobaron la legislación que suprimía el culto pagano: *"¿si se estima como un derecho del gobierno combatir la idolatría, por qué razón en ese mismo gobierno no tiene derecho a castigar la herejía o el cisma?"*.

Idolatría, herejía, cisma, son vicios religiosos que la espada del magistrado puede combatir porque, según la doctrina de San Pablo, el que lleva la espada es el ministro de la cólera de Dios contra los que actúan mal.

Los donatistas responden que el Apóstol de los gentiles se refiere a la espada espiritual y que la Iglesia sólo puede usar contra ellos del anatema y la excomunión.

Agustín considera insostenible esta interpretación de las palabras de Pablo, pues, sin lugar a dudas, están referidas a los funcionarios que usan espada y no a los obispos, y añade: cuando se trató de expulsar a los partidarios de Maximiliano de sus basílicas, los donatistas no vacilaron en recurrir a los poderes públicos y pusieron en movimiento a la policía. ¿Qué vienen ahora a reprocharle a la Iglesia Católica haber recibido apoyo de los emperadores católicos? [78].

Agustín considera que la intervención del poder público es legítima cuando se trata de conflictos que amenazan la paz pública. No pedía la interdicción del donatismo sino que sus adeptos fueran sometidos a vigilancia para evitar las escenas de violencia a que habían dado lugar en reiteradas oportunidades.

[78] Pierre Batiffol, LE CATHOLICISME DE SAINT AUGUSTIN, París, Lecoffre, 1929, págs. 155-7.

En el concilio que se hizo en Cartago en el año 404, Agustín tuvo la oportunidad de hacer triunfar su tesis sobre la política que el gobierno debía seguir con los donatistas: aplicarles las leyes correspondientes a los herejes sin obligarlos, bajo penas de ningún género, a entrar en la verdadera Iglesia.

Posteriormente se impuso una doctrina diferente y en cierto modo contraria a las prudentes normas auspiciadas por Agustín. Las medidas aprobadas eran drásticas y prácticamente obligaban a los donatistas a abandonar su credo: se les negaba la facultad de legar bienes o de adquirir hasta que no volvieran al seno de la verdadera Iglesia. Era una medida dura, ingenua e inoperante; los sectarios, lejos de plegarse, se hicieron a su vez más duros y brutales.

Otro hecho histórico que influyó en las ideas políticas de Agustín fue la toma de Roma por Alarico y, aunque de acuerdo con opiniones muy autorizadas, no fue este suceso el que lo llevó a escribir LA CIUDAD DE DIOS, hay que admitir que este libro llegó en buen momento para rebatir las objeciones que los paganos hacían al cristianismo. Era opinión corriente entre los que sostenían la religión tradicional de la antigua Roma que el cristianismo había debilitado el temple militar romano haciendo posible su abandono frente a la agresión bárbara.

San Agustín trató de probar el error histórico y moral en que incurrían los sostenedores de este reproche. El temple romano había perdido su fuerza y su virilidad mucho antes de convertirse al cristianismo. El cristianismo llegó a los romanos como una fuerza nueva y renovadora en un momento de hastío y decadencia moral. Sostenía que para Roma no había ya porvenir fuera de la Fe en Cristo y, en ese trágico lapso en que todo parecía perdido, ponía su esperanza en la fuerza redentora de la Gracia Divina para sostener lo que podía haber de positivo en la sociedad romana.

LA CIUDAD DE DIOS fue el breviario político de Carlomagno. Gonzague de Reynold se pregunta: ¿Qué aprendió el emperador franco en la lectura de este libro?

"Aprendió que es necesario colocar a Dios en la base y en la cúspide del Estado. En la base, porque el Estado

debe construirse sobre la ley divina. En la cúspide, porque el Estado tiene por misión ayudar a los hombres durante su peregrinación sobre la tierra para elevarse hasta Dios" [76].

En el año 426, Agustín, de setenta y dos años de edad, sintió que sus fuerzas disminuían y nombró auxiliar y sucesor suyo en la cátedra episcopal a Heraclio. Todavía tuvo energías para seguir escribiendo; y algunos libros más salieron de su pluma. En 429 los vándalos atravesaron el estrecho de Gibraltar, invadieron Africa y pusieron sitio a la ciudad de Hipona.

Agustín murió durante el asedio. Posidio, que lo asistía en su lecho de muerte, describe el dolor de aquel hombre de Dios ante el azote que padecía su patria. Aunque no miraba ni juzgaba las cosas humanas como los demás, su corazón, siempre sensible al sufrimiento de los otros, no dejaba de dolerse al saber la ruina y la desolación padecida por sus fieles. Pero —narra Posidio— se consolaba con la sentencia de Plotino: *"non erit magnus magnum putans quod cadunt ligna et lapides, et moriuntur mortales"* [77].

Terrenalmente no faltó a la vida de San Agustín ninguno de los ingredientes de un cristiano fracaso. Pero esta perspectiva terrena no era la de él. Su fe y su confianza estaban más allá de este mundo caduco; si salió de él acompañado por el ruido que hacían las construcciones humanas al derrumbarse, su corazón estaba junto al Amor Increado *"che move il sole e l'altre stelle"*.

3. La relación de San Agustín con la filosofía

La formación filosófica de Agustín fue relativamente pobre. No por falta de gusto o aplicación al estudio, sino por inconvenientes propios de la época en que le tocó vivir. La enseñanza recibida en la escuela de retórica era esencialmente literaria. Su conocimiento de la filosofía se redujo, en lo más serio, a unas pocas obras de Platón y un par de libros de Aristóteles. Su fuente filosófica principal son las ENNEADAS de Plotino. Estos libros se convirtieron en el instrumento científico con que desarrolló y explicitó su meditación sobre el contenido de la Revelación. Conviene advertir que no fue un neoplatónico cristiano, *"sino un cristiano que utiliza algunos elementos neoplatónicos en cuanto coinciden con el cristianismo y le sirven para expresar sus creencias"* [78].

Si encerráramos en una fórmula concisa el pensamiento de Agustín, diremos que la revelación y la filosofía se unen en un contexto sapiencial único. Esto no quiere decir que San Agustín confunda razón y fe. Advierte perfectamente sus diferencias pero considera que ambas son fuentes legítimas de una misma sabiduría, siempre que la razón se someta a la fe. Por eso cree imprescindible andar por los caminos de la fe para alcanzar la verdadera inteligencia. *"Desde que el alma se se siente inundada por los resplandores de la fe, ya no habrá para ella un funcionamiento autónomo de la pura razón. El alma descansa en la posesión de la verdad que le suministra la fe, y a su vez la fe vivida penetra, sin anularla, hasta lo más íntimo de su razón"* [79].

La sabiduría es también contemplación y no basta para obtenerla la unión viva de la fe y la razón. Es menester llevar una vida virtuosa, someterse a una purificación de los sentidos que permita a la mente, ya limpia de la escoria que dejan los vicios y los apetitos desordenados, ascender por un camino de descubrimientos espirituales. Este itinerario de la mente hacia Dios no es una mera adquisición de conocimientos abstractos, es una forma de vida superior. La fe en Dios precede a las pruebas de su existencia pero no dispensa de considerar intelectualmente la posibilidad de esas pruebas. Por el contrario, nos incita a descubrirlas, aunque nada podemos saber de Él sin la ayuda de su gracia.

[76] Gonzague de Reynold, LE TOIT CHRÉTIEN, Paris, Plon, 1957, pág. 378.
[77] Posidio, VITA AUGUSTINI, Capítulo XXVIII.

[78] G. Fraile, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, Madrid, B.A.C., 1966, T. II, pág. 199.
[79] Ibidem, pág. 200.

Esta conclusión, en lo que respecta al modo más práctico de alcanzar el saber, fue un resultado de su experiencia personal. La Fe abrió su inteligencia para las verdades reveladas y al mismo tiempo le permitió salir de sus errores intelectuales y de sus malos hábitos morales.

La metafísica de Agustín parte de Dios y toma al universo mundo como una realidad que funda su ser en aquel cuyo nombre es *El que es*. Las cosas son porque participan de las ideas ejemplares de acuerdo con las cuales han sido creadas por Dios. Para alcanzar la raíz de esta relación de participación, precisa ahondar más en la esencia de las cosas hasta advertir la existencia de una semejanza increada, en función de la cual todo lo que es semejante es semejante. Esta semejanza primera es el *Verbo* de Dios y ella se convierte en fuente y modelo que explica las participaciones de las criaturas.

Forma típicamente agustiniana de iluminar un problema filosófico, como el de la participación, recurriendo a un principio teológico.

La participación de toda la realidad en Dios funda un orden, pues cada cosa ocupa un lugar determinado por el autor mismo del universo. Las aparentes disonancias que pueda advertirse en esta sinfonía del mundo concurren a la belleza y armonía del conjunto.

"*Paz y orden son sinónimos. La paz del cuerpo es la ordenada complexión de sus partes y la del alma irracional la ordenada calma de sus apetitos. La paz espiritual tiene con la armonía del conocimiento y la acción, del cuerpo y del alma. La paz entre el hombre mortal y Dios, es la obediencia ordenada por la fe bajo la ley eterna. La paz de los hombres entre sí es su ordenada concordia*" [98].

La aspiración universal de los entes los conduce hacia la paz y el orden en la concordia de todas las cosas creadas por Dios. Se puede advertir con facilidad la importancia que tiene este pensamiento teológico en la formación de sus ideas políticas.

[98] La Ciudad de Dios, XIX, 13.

4. El cristianismo y la Iglesia

Amar el orden del mundo y usar de todas las cosas en vista de ese orden, tal es el fin de la vida según Agustín. Pero al verdadero sentido de ese orden sólo el cristiano puede descubrirlo. El estado de naturaleza caída hace imposible, para el hombre librado a las únicas fuerzas de su razón, hallar el camino que conduce a la vida en la paz del amor a Dios.

La Gracia de Dios es la mano tendida que levanta al hombre herido por el pecado y lo reintegra al orden del amor. La vida humana en todas sus dimensiones personales, familiares y políticas, está constituida en vista al logro de este último fin: la visión beatífica; y para lograrla, todo debe ser usado en orden a ese bien trascendente.

La vida del cristiano es un tránsito que sube del pecado a la gloria en el Reino de Dios. Para facilitar ese ascenso y tomando en cuenta la naturaleza social del hombre, Dios ha creado la Iglesia. Aquél tiene necesidad de un orden eclesiástico para salvarse; sin ese orden no puede convertirse en cristiano y vivir como tal. Es necesario, y con necesidad esencial, pertenecer a la Iglesia para alcanzar la santidad que abre las puertas del Reino.

San Agustín escribió su libro La Ciudad de Dios con el propósito de señalar la lucha que libran los que aman a Dios y aquellos que se rebelan contra él. "*Dos amores* —escribe— *hicieron dos ciudades: el amor de sí mismo hasta la negación de Dios hizo la ciudad terrena. El amor de Dios hasta la negación de sí mismo hizo la ciudad de Dios*".

La oposición de ambos reinos es mística e interior. Quien ama a Dios pertenece a su ciudad, y quien lo odia, a la ciudad del Diablo. La ciudad espiritual de los elegidos no es la Iglesia militante en la que se mezclan, de hecho, los habitantes de ambas ciudades. El hombre alcanza su fin supratemporal cuando usa los bienes de este mundo ordenada y caritativamente. La vida social no tiene por fin el goce hedonístico de las cosas gratas que da la tierra. El equilibrio, la paz y la perfección de nuestra vida consisten en conservar la buena relación que debe existir entre las cosas mundanas y el fin para que ha sido hecho

el hombre. Se pierde la paz cuando triunfa una viciosa adhesión a lo que es perecedero: "*Así los hijos de Dios no desesperen, ellos tienen su consuelo, consuelo que construye su esperanza sobre bienes eternos y no sobre éstos vacilantes y caducos. Ellos consideran la vida de aquí abajo como escuela de la vida eterna en donde, semejante a los viajeros, usan de los bienes de este mundo sin cobrarles gran afecto y en donde los dolores se toman como pruebas y purificaciones*" [81].

Los bienes temporales tienen su orden y jerarquía. En primer lugar se encuentran los del espíritu: la ciencia y el arte. Advierte Agustín los peligros que esconde la soberbia intelectual y señala como antídoto el cultivo de la humildad. En Cristo, Rey de la Ciudad de Dios, celebramos la humildad. La falsa ciencia inspira una vanagloria nociva para la vida del espíritu, tanto o más que la concupiscencia desatada por el arte al servicio de las pasiones. Estos bienes reciben su orden de la sabiduría o se convierten en piedras de tropiezo. Una sociedad bien ordenada puede hacerles cumplir un papel purificador.

El precepto de amar al prójimo como a sí mismo por el amor de Dios funda las relaciones sociales exigidas por la enseñanza de la Iglesia. San Agustín, en uno de los libros compuestos poco después de haber recibido el bautismo, se refiere explícitamente a esta acción social desplegada por la Iglesia: "*A todos dispensa la educación y la enseñanza. Haciéndose simple con los pequeños y varonil con los hombres, calma con los viejos, como conviene a su madurez espiritual y corporal. Hace a las mujeres sumisas con sus esposos, no para dar satisfacción a su voluptuosidad sino para propagar la vida y mantener la unidad de la familia en la obediencia. Ordena la autoridad de los maridos sobre sus esposas, no para tratar con desprecio al sexo más débil, sino para dominarle según las leyes del más puro y sincero amor. Con libre servidumbre somete los hijos a sus padres y pone a los padres delante de los hijos con dominio de piedad. Con vínculos de religión, más fuerte y más estrecho que el de la sangre, une a hermanos con hermanos. Estrecha con apretado y mutuo lazo de amor a los que une parentezco y afinidad y respeta en todos las condiciones de su naturaleza y voluntad. Enseña a los criados la unión con sus señores más por amor al deber que por necesidad de situación. Hace que los señores traten con dulzura a sus criados por respeto a su Sumo y Común Señor, Dios, y los hace obedecer por persuasión antes que por temor. Liga con vínculos de fraternidad a los ciudadanos con los ciudadanos, a las naciones con las naciones; en una palabra, a todos los hombres con el recuerdo de sus primeros padres. A los reyes enseña a mirar por los pueblos y a los pueblos amonesta para que obedezcan y amen a sus reyes. Enseña con diligencia a quién se debe honor, a quién afecto, a quién respeto, a quién temor, a quién consuelo, a quién amonestación, a quién exhortación, a quién corrección, a quién represión, a quién castigo, mostrando cómo se debe todo a todos, pero sí a todos caridad, a ninguno ofensa*" [82].

El amor al prójimo crea un orden de caridad que culmina en el amor a Dios. El cristianismo al llevar esta exigencia sobre las relaciones de convivencia aspira a una unión de todos los pueblos en Cristo, base y culminación de la sociedad cristiana. Base porque Cristo es la presencia mística que preside el desarrollo de la vida interior y a partir de ella construye el orden familiar y el político como proyecciones de una intimidad edificada en el amor a Cristo; su culminación porque todos los pueblos deben aceptarlo como a su Señor y Salvador.

5. Fuentes de su pensamiento político

Gustave Combes ha hecho un estudio detallado de las influencias recibidas por Agustín y que de algún modo inciden en sus ideas políticas. Con el propósito de facilitar su comprensión, Combes nos propone el siguiente esquema:

a. Recibió la influencia de la gnosis maniquea en el concepto de la doble ciudadanía: la celeste y la terres-

[81] La Ciudad de Dios, I, 29.

[82] Costumbres de la Iglesia Católica, I, 30, 63.

tre en constante lucha. Esto parece inspirarse en la doctrina dualista de Manes, aunque conviene advertir que en Agustín es más un vestigio de imaginación que de pensamiento.

Persiste la influencia maniquea en cierto gusto por acentuar el contraste entre la Iglesia como ciudad del bien y los reinos de este mundo como ciudad del mal; en la crítica sobre la política romana y en alguna teoría ocasional sobre la guerra; en la acusación que lleva contra los romanos de haber obedecido en sus conquistas a un irrefrenable deseo de botín; y en la condenación sin matices de las fiestas religiosas paganas y del teatro.

b. La influencia platónica se advierte en su teoría de la participación a través de la cual Agustín trata de conciliar el esencialismo griego con las exigencias existenciales del cristianismo. Es platónica la idea de una razón soberana fuente de la ley y la justicia y la idea de las cuatro virtudes fundamentales de la vida cívica.

c. Cicerón es quien ha influido decisivamente en sus ideas políticas. De él tomó Agustín la definición de ley, todo lo que se refiere a la naturaleza, origen y caracteres del derecho. Las reflexiones de Cicerón sobre los oficios le inspiraron comentarios acerca de los deberes de los magistrados cristianos. Leyó y glosó permanentemente los siguientes libros de Cicerón: DE LEGIBUS, DE OFFICIIS, y DE REPUBLICA. Este último libro se ha podido reeditar en su totalidad gracias a las citas de Agustín en LA CIUDAD DE DIOS.

d. Retórico latino, se había nutrido en los clásicos romanos; aunque su pasión religiosa solía llevarlo a formular juicios inexorables contra el paganismo, nunca descuidó el cultivo de los pensadores antiguos. Leyó a Salustio, a Florus y a Tito Livio y conoció a Tácito. Entre los poetas paganos citaba con preferencia a Virgilio, algo menos a Horacio, y rara vez a Juvenal.

e. Convertido al cristianismo, leyó constantemente el ANTIGUO y el NUEVO TESTAMENTO, y su pensamiento político se inspiró con preferencia en la enseñanza de San Pablo.

f. Frecuentó con lectura asidua a Tertuliano, Lactancio, San Cipriano y San Ambrosio.

6. La autoridad y el poder

Dios es el origen de todo poder. Cuando hizo al hombre a su imagen y semejanza lo colocó sobre la tierra para que reinara en ella sobre los peces del mar y los pájaros del cielo, sobre las bestias y todos los animales de los campos que se mueven y arrastran. Cuando Agustín comenta el pasaje del GÉNESIS donde se habla de la creación y del poder que Dios dio al hombre, hace notar que esa autoridad se extiende únicamente al mundo animal. Dios quiso que el hombre, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a las bestias. El nombre de siervo aplicado al hombre lo ha merecido la culpa, no la naturaleza [93].

El orden jerárquico de la sociedad aparece impuesto como una exigencia del pecado y no de la naturaleza misma del hombre. Esta idea, como señalan los Carlyle, es común a la mayoría de los Padres de la Iglesia a partir de San Ireneo. San Agustín la sostiene en su comentario a la *Epístola a los romanos*, de Pablo. Dominado por la idea de la libertad que gozarán los hijos de Dios cuando se encuentren en su Reino, piensa la situación del hombre en este mundo como la de un peregrino atribulado por las consecuencias de su pecado. El régimen político a que debe someterse depende de su condición itinerante y de su inclinación a la soberbia y a la prevaricación.

Las instituciones sociales tienen por finalidad la paz. Para asegurarla es menester que tengan autoridad y poder para poner coto a las malas inclinaciones de una disposición desordenada por el pecado [94].

En la idea que se hace Agustín respecto al origen de la autoridad social hay una contradicción, pues cuando habla de la familia reconoce que sus miembros están sometidos naturalmente a la potestad paterna y luego explica que la sociedad civil nace como una proyección de la estructura familiar. Pero si la autoridad del padre está impuesta por las circunstancias naturales del nacimiento y

[93] LA CIUDAD DE DIOS, XIX, 15.
[94] Ibídem, XIX, 12, 1.

ésta tiende a extenderse, supongo que naturalmente, al orden de las relaciones sociopolíticas ¿de dónde sale que son originadas por el pecado?

En estas reflexiones de Agustín es de lamentar la ausencia de una clara distinción entre instituciones que tienen por misión una realización más perfecta del ser humano y aquellas otras, de tipo judicial, que han sido impuestas por la existencia de las malas inclinaciones del hombre. La sociedad busca crear la paz que exige el buen vivir humano, pero el hombre sabe que no podrá haber concordia si no hay un poder que impida los desmanes.

El hecho que explica la existencia de este poder coactivo es el desfallecimiento de la naturaleza humana vulnerada por el pecado. Este mismo hecho explica también la tendencia a abusar del poder o a rebelarse contra él cuando merma su firmeza o su justicia. Esta doble tentación lo obliga a recordar principios harto despreciados pero que sirven para fortalecer las instituciones y poner coto a las inclinaciones perversas de los hombres.

La influencia platónica, recibida a través de Cicerón, aparece en su concepto de la armonía social como realización de la justicia. Agustín modifica la idea pagana y coloca la presencia mística de Cristo en el centro de esta nueva armonía social: "*La verdadera justicia no está sino en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo, si es que nos place llamarla república, porque no podemos negar que sea también cosa del pueblo, si empero este nombre, que en otras partes tiene aceptación diversa, se aparta del modo corriente de nuestro lenguaje, por lo menos en aquella ciudad de la cual dice la* Sagrada Escritura: *cosas gloriosas se han dicho de Ti, Ciudad de Dios, en esta ciudad está la verdadera justicia*" [65].

Y también la verdadera libertad, aquella que nace de la naturaleza fijada para siempre en un orden de amor a Dios. Las ciudades fundadas por los peregrinos de este mundo deben reconocer la autoridad de aquel que tiene su cetro sobre todos los reyes de la tierra: "*Porque si es lícito a un rey mandar en la ciudad que gobierna, cosas*

[65] Ibidem, II, 21, 4.

que ninguno antes que él y que ni aun él mismo había mandado nunca, y no es contra el bien de la sociedad obedecerle, antes lo sería no obedecerle —por ser primordial de toda sociedad obedecer a sus reyes— ¿cuánto más deberá ser obedecido Dios sin titubeos en todo cuanto ordene, como rey del universo? Porque así como entre los poderes humanos la mayor potestad es antepuesta a la menor en orden a la obediencia, así la potestad de Dios tiene que ser antepuesta a todas las potestades humanas" [66].

Las potestades civiles sostienen el orden civil en la paz y en la concordia mediante las leyes. El hombre de fe pertenece a la ciudad de Dios, pero acepta ese orden civil y no duda en cumplir las leyes establecidas para el sostenimiento de la vida mortal. Las leyes justas que dispone la autoridad civil son buenas aunque sean terrenales. Entre ambas ciudades hay concordia con respecto a estas cosas. No la hay en todo lo que se refiere a las leyes religiosas mientras la ciudad terrena no admita lo que está ordenado por Dios. La ciudad de Dios no puede aceptar una legislación contraria a la doctrina de la Iglesia de Cristo. Esto sería poner la autoridad humana sobre la divina y esto es contrario al principio de autoridad.

"*Ella, la ciudad de Dios, no suprime ni destruye nada, antes bien lo conserva y acepta, y ese conjunto, aunque diverso en las diferentes naciones, converge a un único y mismo fin: la paz terrena, si no impide la religión que enseña la existencia del Dios único y verdadero. La ciudad celestial* [la Iglesia] *usa en su viaje de la paz terrena y de las cosas relacionadas con la condición actual de los hombres*" [67].

Agustín establece con suficiente claridad la distinción entre el ordenamiento jurídico de la sociedad temporal y un orden moral fundado en leyes eternas. Entre ambos órdenes hay subordinación: el primero tiene que acordar sus leyes con el segundo para que se pueda cumplir la justa armonía que Dios quiere en la actividad del hombre.

[66] Confesiones, III, 8, 15.
[67] La Ciudad de Dios, XIX, 17, 1.

7. Autoridad y familia

La autoridad procede de Dios, pero tiene su fuente natural en la paternidad. La familia es la base y el fundamento del orden social y se puede decir, sin traicionar el pensamiento de Agustín, que la sociedad política es una proyección del orden familiar. Constituida por familias, obedece en grandes líneas a una estructura semejante.

Lo dice Agustín con ese sesgo ciceroniano que no impide la familiaridad del lenguaje: *"En efecto, la unión carnal entre el hombre y la mujer, desde el punto de vista social, es un semillero de la ciudad"*. Y agrega: *"La casa debe ser el principio y el fundamento de la ciudad... y esto es tan conforme con el orden natural, que el nombre de padre de familia trae de aquí su origen y está tan divulgado que hasta los señores injustos lo reclaman como título para presentarse ante sus súbditos"* [88].

El Estado no puede convertirse en un fin en sí mismo. Su actividad, por propia naturaleza, está subordinada al fin último del hombre que es supratemporal. Los bienes del espíritu deben ser alcanzados en un esfuerzo que una la voluntad del individuo a la acción mancomunada de la sociedad. Si no se aman esos bienes supremos que pertenecen a la ciudad de Dios, el interés del hombre se volcará sobre objetivos puramente mundanos, aunque aparezcan como ideales colectivos de fraternidad social, y la consecuencia será la miseria y la desesperación.

La ciudad antigua consideraba al Estado como el fin supremo de la vida humana. San Agustín rechaza esta noción y coloca a la sociedad política en el plan de salvación que Dios ha concebido para los hombres y que éstos han conocido en la persona de Cristo. Es menester que el Estado sirva al destino supratemporal del hombre y acepte, en cuanto Estado, el magisterio salvador de la Iglesia.

La autoridad humana es tanto más autoridad cuanto más en serio toma la fuente divina de la que emana su poder. Si la voluntad del que tiene la investidura es mala,

[88] Ibidem, XIX, 16, 3 y 4

violará el orden establecido por Dios, irá contra la ley eterna y en su prevaricación destruirá su propia autoridad por apartarla de la fuente que legitima y sostiene.

El poder de todos los gobernantes, buenos o malos, viene de Dios. Todos entran en la economía de sus designios, pues El sabe mejor que ningún hombre lo que se debe usar convenientemente en cada tiempo [89].

No importa bajo qué poder viva el hombre, pero interesa, para su vida eterna, que los depositarios del poder no lo arrastren contra la justicia y la piedad [90].

En la Epístola 138 habla de los efectos desastrosos que tienen los malos gobiernos en las costumbres de los pueblos. Buscar la prosperidad económica cuando la virtud no reina en los ciudadanos, no preserva a las ciudades de la decadencia. *"Es decir, cuando la avaricia de sus costumbres corrompidas y su rapacidad no perdonaron ni a los hombres ni a esos que creían dioses, entonces pereció el decoro laudable y la salud de la república"* [91].

8. La justicia

¿Qué es la salud de la república y cuál la razón de su fundamento?

Apoyado en Cicerón, Agustín escribe que la justicia es el fundamento del Estado y piensa, en la huella platónica, que es madre de todas las otras virtudes. El poder que la niega renuncia al mismo tiempo a la prudencia, a la fortaleza y a la templanza y se condena a todos los excesos y todas las tiranías.

"Desterrada la justicia ¿qué son los reinos sino grandes piraterías? Y las mismas piraterías ¿no son pequeños reinos sin justicia? También están constituidas por un grupo de hombres, rígense por el poderío de uno de ellos, líganse entre sí con pacto de sociedad y se reparten el botín según las leyes de sus decretos" [92].

[89] Epístola 138, 5.
[90] La Ciudad de Dios, V, 7.
[91] Epístola 138, 16.
[92] La Ciudad de Dios, V, 4.

Un Estado bien constituido y que se rige según normas de justicia tiene que tener el poder necesario para defender su paz interior contra la agresión extranjera. La paz es el fin de la vida civil y la historia de Roma le ha enseñado a San Agustín que para preservarla hay que estar siempre preparado para hacer la guerra. La fuerza, considerada en sí misma, no es mala. El mal radica en su uso injusto, porque la fuerza ha de seguir a la justicia y no precederla. *"El poder apoyado en la justicia, o la justicia hermanada con el poder, constituyen la potestad judiciaria. La justicia pertenece a la buena voluntad"* [93].

La justicia es la virtud que dirige la acción social. Los pueblos capaces de establecer un sistema de convivencia justo viven al mismo tiempo de acuerdo con la virtud. La historia enseña que la salud, la fuerza y la felicidad de un país no se encuentran en el placer, en la riqueza o en la gloria militar, sino en esa santa armonía que nace de moderar los instintos, regular las pasiones y armar las energías. Esto vale para el individuo y para la sociedad. Agustín sabe que no puede haber concordia civil si no hay equilibrio en las almas de los ciudadanos. La ciudad de Dios comienza en el alma como aspiración reguladora de la conducta. A partir de ella gana por proyección el orden de la justicia social. La injusticia también nace de la intimidad y cuando el lujo y la desidia se han apoderado del apetito toda la ciudad se contamina.

Una sociedad que no reconozca al verdadero Dios no puede tener auténtica justicia: sin justicia no hay derecho y sin derecho no hay pueblo ni Estado, por esa razón el Estado verdaderamente cristiano es aquel en que Cristo reina en la conciencia del jefe, de los magistrados y de todos los ciudadanos.

El príncipe cristiano impera con justicia y no se pavonea entre aduladores. Coloca su potestad a los pies de la majestad divina y procura que el culto a Dios se extienda sobre las almas de sus súbditos. Ama el Reino de Dios y su justicia por sobre todas las otras cosas. Es lento para vengarse y está siempre presto para perdonar. Si castiga

[93] De la Santísima Trinidad, XIII, 13, 17.

es por necesidad impuesta por el bien público y no para satisfacer rencores personales. Cuando perdona lo hace por la esperanza de enmienda y no por disposición cordial de su ánimo.

La ciencia, la perfección moral, una sabiduría casi divina y la paz en el corazón, son las virtudes que debe tener el gobernante cristiano. San Agustín piensa en la felicidad y en el progreso moral de todos los pueblos, pero sabe que la acción eficaz empieza en la propia patria [94].

9. La Ley

Cicerón reconocía la existencia de una ley natural; en su tratado sobre las leyes dice que la ley civil o positiva es una expresión de la ley natural. Esta no deriva de ninguna otra y, aun sin la apariencia, tiene el carácter de una ley verdadera. La ley natural para Cicerón es el fundamento sobre el que se asienta la sociedad, pero reconoce que el derecho romano, basado en esta ley, tiene su origen en los dioses. No se puede ser buen pontífice —afirma— si no se conoce el derecho y éste no se puede conocer si no se sabe todo acerca de la religión [95].

Agustín, cuando reflexiona sobre la ley, trata de llegar a un acuerdo entre lo que aprendió como retórico en las fuentes ciceronianas y aquello que debió como cristiano en las Sagradas Escrituras. Sigue el mismo método que usó cuando meditó la noción de autoridad y, como entonces, dará una teoría fundada en principios romanos, esclarecidos y completados a la luz de la revelación [96].

Cicerón decía que la ley era *"ratio summa quae jubet ea quae facienda sunt et prohibet contraria"* y le atribuía origen divino poniéndola bajo la protección de Júpiter: *"ratio summa Jovis"*.

Esta definición no podía sino agradar a San Agustín porque la colocaba como una razón suprema que emanaba

[94] Gustave Combes, La doctrine politique de Saint Augustin, Paris, Plon, 1927, pág. 118.
[95] Cicerón, De Legibus, II, 10.
[96] Combes, ibídem, pág. 128.

de Dios y era también la expresión de la voluntad divina que tendía a conservar el orden natural y evitar que fuera perturbado. Esta ley así definida tenía que ser eterna, invariable y universal. Dios la ha grabado en nuestros corazones para que la encontremos al consultar la conciencia.

"Se ve —escribe Agustín— *el principio que sostiene este razonamiento: hay que ordenar el amor según la perfección de lo que se ama. La ley eterna quiere ese orden. Este se cumple en la beatitud, porque la beatitud es la posesión del soberano bien y no se puede estar mejor que cuando se está unido al mejor de todos los bienes. La ley eterna nos ordena con relación a la beatitud. Nada más fácil que demostrar la identidad del cumplimiento perfecto de la ley y el goce del soberano bien. La ley consiste en exigir que gocemos de ese solo bien y que usemos los otros bienes en vista de él*"[97].

La ley eterna tiene su expresión ética en esa orientación hacia el sumo bien que aparece en la conciencia. Marca un ordenamiento del dinamismo humano para la realización de lo que hay de más elevado en su naturaleza.

"*La ley del ser, la ley del mejor ser, es la ley moral. Si hay que superarse y excederse a sí mismo, es porque deteniéndonos se tendría menor razón de ser. Nuestro deseo de felicidad es en realidad un deseo de ser. ¿Cómo sería posible profundizar aún más? ¿Quién negará que tener más ser y más bien sea preferible a tener menos? . . . La búsqueda de la felicidad es la búsqueda de Dios y la posesión de la dicha no es la vuelta sobre sí mismo y el goce de sí mismo, sino la adhesión a Dios y el goce de Dios. De ahí viene que las virtudes sean buenas porque ayudan a encontrar a Dios. De ahí viene también que la posesión de la felicidad sea la conquista y el perfeccionamiento de las virtudes . . .*"[98].

Esta ley natural inscripta en el corazón del hombre es la que Cristo ha venido a ratificar y perfeccionar por la gracia santificante. La Ley de Cristo es la ley natural san-

[97] CONTRA FAUSTO, XXII, 27, 28.

[98] Charles Boyer, SAN AGUSTÍN, Buenos Aires, Excelsa, 1945, pág. 55.

tificada por las virtudes infundidas en el bautismo y llevadas hasta su plenitud por la libre adhesión de los hijos de Dios.

La justicia es orden y armonía, pero orden y armonía que la ley positiva tratará de mantener en un todo mutable. Los principios que hacen al orden no cambian, pero sí pueden variar las condiciones de aplicación y esto obliga al legislador a modificar las leyes positivas cuando se han transformado las circunstancias que impusieron su promulgación: "*la ley que fue justa en su oportunidad, puede, con justicia, ser cambiada con el correr de los años*"[99].

Esta afirmación contradice el cuño, aparentemente estático, de su idea del derecho: si existe un derecho fundado en la naturaleza humana y ésta es invariable, mal puede inspirar un orden jurídico positivo que varíe en el decurso de la historia.

Armonizar la noción de una naturaleza fija con la movilidad permanente de sus operaciones libres era una tarea discriminatoria que el léxico filosófico manejado por Agustín no le permitía afrontar. Pero la clave de la solución está implícita en su pensamiento y bastará el uso adecuado de mejores instrumentos conceptuales para resolver el dilema.

La libertad, según Agustín, no consiste en contrariar los designios de la naturaleza y violar la ley. El hombre libre es señor de su propio ser y el acto perfecto que nace de su correcta disposición hacia el bien traza la norma de su legalidad. La sentencia de San Juan de la Cruz asentada en su SUBIDA AL MONTE CARMELO: "*Ya por aquí no hay caminos, que para el justo no hay ley*", se inspira en el concepto agustiniano del orden del amor: ama y haz lo que quieras, porque amar, para Agustín, es la acción apetitiva que conduce directamente a Dios.

El dilema no se plantea como una oposición entre naturaleza y libertad. La naturaleza humana es libre cuando está ordenada al fin que le conviene: realizar la perfec-

[99] SOBRE EL LIBRE ARBITRIO, I, VI, 15.

ción señalada por la naturaleza y alcanzar la libertad es una sola cosa.

No es la justicia quien cambia sino los términos de la relación legal: hoy estoy en una situación y merezco tal cosa, mañana cambia mi posición y con ella mi merecimiento. Para explicar los cambios se debe tener en cuenta las variaciones que impone la historia a los términos de la relación legal y también se debe considerar el hecho de que la ley positiva nunca es perfecta.

Otro punto de la doctrina agustiniana cuya importancia señala Combes es el que se refiere a la adhesión ciudadana que reclama la ley para ser bien obedecida. Discutida, sospechosa o despreciada, pierde fuerza y autoridad. Añade el comentarista: *"La justicia, en efecto, no es el privilegio de una clase o de un partido. Es el bien común de la sociedad. Basta que un solo ciudadano sea lesionado en sus derechos para que la justicia resulte atacada; y como ella no está dividida en parcelas, sino que debe guardarse en su integridad como tesoro sagrado e inviolable en cada ciudadano, es por entero que ella es violada, cuando se la viola en una sola persona. En este caso como en todos los otros, la regla es implacable: no hay ley cuando no hay justicia"* [100].

10. Orden jurídico

La función judicial ha seguido en el curso de la historia la suerte de la ley. Cuando la ley era considerada revelación divina, el juicio llevado contra un delincuente quedaba librado a una decisión del dios, que solía darse en días especiales, sagrados y únicos, en los que respondía a sus consultantes. La convocación del dios tenía su rito: palabras tradicionales que debían pronunciarse, gestos simbólicos que debían hacerse y objetos sagrados que era menester poseer. Cuando la ley fue la expresión del legislador humano, la del príncipe o de la asamblea, la justicia

[100] Gustave Combes, La doctrine politique de Saint Augustin, París, Plon, 1927, págs. 147.

mantuvo, por cierto tiempo, sus vínculos religiosos. En todos los pretorios había un altar y los jueces ofrecían un sacrificio antes de ocupar sus sitiales. La sentencia era precedida por una invocación al dios.

La doctrina cristiana acentúa la disposición amorosa de Dios hacia la criatura, pero como subraya repetidas veces Agustín, el amor de Dios por el hombre no abroga la justicia divina ni anula la humana. A esta última la esclarece y la corrige, le quita frialdad rigurosa respecto al culpable. La idea de redención impregna la justicia del cristiano y la baña en su atmósfera de rescate. El delincuente es siempre un hombre y como tal corregible. En una *Epístola* a Nectario escribe Agustín respecto de unos acusados por sacrilegio: *"no tratemos de alimentar nuestra ira pidiendo venganza por cosas pasadas. Interesémonos misericordiosamente pensando en el futuro. Los cristianos tienen que castigar no sólo con mansedumbre, sino también con provecho y ventaja respecto a esos perversos"* [101].

La justicia humana, cristianamente entendida, debe proponerse el arrepentimiento del culpable. Por esto Agustín ve con malos ojos la pena de muerte y con verdadero horror el uso de la tortura: *"para que el hombre no se ensañe con el hombre... es preferible que pierda su dinero, aunque el ladrón lo tenga y no endurezca su corazón atormentándolo o matándolo cuando ya no lo tiene"* [102].

En la misma epístola brega por el derecho de intercesión de los condenados y, aunque lo hace refiriéndose a un caso particular, se advierte el carácter general de su reclamo.

11. San Agustín y la patria

Mucho se ha hablado sobre el desarraigo de los primeros cristianos y no faltan los que creen que la doctrina de la Iglesia, por su carácter supranacional, tiende a una

[101] Epístola 91, 9.
[102] Epístola 153, 20.

suerte de internacionalismo en el que se negarían los vínculos existenciales del hombre concreto con su nación. El cristianismo asume al hombre en su realidad total y no omite ninguna de las dimensiones de su personalidad. Todo debe ser instaurado en Cristo: la conducta personal, familiar y política y con ellas las realidades socioeconómicas que implican.

Para San Agustín el Estado es la estructura jurídica de una nación; y la patria se relaciona directamente con una civilización moral. Renunciar a la patria es como renunciar al idioma, a los padres, a los usos y a las costumbres de una larga convivencia histórica. Prácticamente es renunciar a ser lo que somos.

El patriotismo antiguo estaba adscripto a la religión de la ciudad. En este sentido, el que abrazaba la fe cristiana se desligaba al mismo tiempo de los dioses lares y del culto al hogar. Estos abandonos eran vistos como una impiedad y no tiene nada de extraño que los cristianos fueran considerados antipatriotas por todos aquellos que permanecieron fieles al paganismo.

En el patriotismo de Agustín se pueden distinguir dos momentos. *a.* Cuando abraza el cristianismo, gran parte de la tradición romana queda desvirtuada y sometida a implacable crítica; *b.* No todo lo que constituye la cultura romana es abandonado y Agustín, con legítimo orgullo, reivindica todos los valores culturales de su patria que no son incompatibles con la fe: el valor del idioma, las virtudes militares, la tradición filosófica y el gusto por vivir dentro de la ley.

"En el pasado tan mezclado de su país reclama el derecho de elegir, y lo que él elige, lo que admira y lo que ama, son las virtudes radicales de la raza: la devoción de sus ciudadanos, el heroísmo de sus soldados. En una palabra: el alma misma de la patria".

La religión cristiana no niega ni considera abolidas las verdades religiosas que pudieren hallarse en los cultos antiguos, ella misma es un reencuentro y una superación de la tradición primitiva, a la que asume y perfecciona con el principio transfigurador de la gracia traída por Cristo. Esta misma síntesis viviente la opera en el organismo

moral y en la práctica de las virtudes personales y civiles, por eso San Agustín sostiene que la prédica cristiana propende al mejoramiento de la república: *"Los que dicen que la doctrina de Cristo es enemiga de la república, dennos un ejército de soldados tales y cuales los exige la doctrina de Cristo. Dennos tales provincias, tales maridos, tales siervos, tales reyes, tales jueces, tales recaudadores y tales cobradores de las deudas del fisco, como lo quiere la doctrina cristiana y atrévanse a decir que es enemiga de la república. No duden en confesar que si se obedeciera a la doctrina cristiana se prestaría un gran vigor a la república"* [103].

12. San Agustín y la guerra

Amaba las virtudes que cierran al invasor las puertas de la patria: *"No pienses que alguien puede desagradar a Dios si milita en las armas. Militar era el santo David, de quien el Señor dio tan gran testimonio, como lo fueron muchos justos del* ANTIGUO TESTAMENTO*"* [104].

En la misma carta añade una reflexión que conviene destacar porque señala ya el espíritu que va a incidir en la formación del código de la caballería cristiana: *"Cuando te armas para pelear piensa ante todo esto: también tu fuerza corporal es un don de Dios. Así no pensarás en usar contra Dios un don que El mismo te ha dado. Cuando se promete fidelidad hay que guardársela también al enemigo contra el que se pelea"* [105].

Los bárbaros han ocupado Roma en 410; y ya en los umbrales de la muerte, Agustín los ve en las calles de su propia ciudad. Estas pruebas no destruyen sus esperanzas terrenas y cree que el Imperio sabrá reponerse de sus calamidades actuales. Con esta fe en el futuro de Roma consuela a los que se abandonan a la idea de un próximo fin del mundo y los anima para que sigan cumpliendo con

[103] EPÍSTOLA 138, 20.
[104] EPÍSTOLA 189, 4.
[105] EPÍSTOLA 189, 6.

sus deberes terrenos sin meterse a profetizar desastres que sólo Dios sabe el día que se producirán: "*Hay que evitar dos errores, en cuanto el hombre puede evitarlos; creer que el Señor vendrá más pronto o más tarde de lo que en realidad vendrá. Me parece que yerra, no el que reconoce su ignorancia, sino el que imagina saber lo que no sabe*" [106]. Y en una carta dirigida al obispo Honorato lo instruye sobre la conducta a seguir en el caso de que los bárbaros ocupen su territorio: "*Cuando todos han de padecer, unos más y otros menos, o todos lo mismo, bien se ve quién padece por quién. Padecen por los otros aquellos que, pudiendo librarse de padecer por la fuga, prefirieron quedarse para atender a los otros en su necesidad. Así es como mejor se demuestra la caridad que el apóstol Juan recomendaba diciendo: como Cristo dio su vida por nosotros así debemos nosotros darla por nuestros hermanos. Los que huyen y los que atados por sus necesidades no pueden huir, si son cogidos y atormentados, padecen por sí mismos y no por sus hermanos. Pero los que padecen porque no quisieron abandonar a sus hermanos que los necesitaban para su salud cristiana, sin duda dan la vida por sus hermanos*" [107].

Sin lugar a dudas la guerra es un flagelo y de ningún modo es un bien considerada en sí, pero cuando el enemigo ataca hay que estar preparado para repelerlo. Así como nos preparamos para combatir las enfermedades previendo su aparición, los pueblos tienen que prepararse en el ejército para hacer frente a las arduas circunstancias que impone la guerra.

13. Relaciones de la Iglesia y el Estado

El Estado, para dar cumplimiento a su tarea específica, necesita de la religión. "*Esta fuerza espiritual y por ende poderosa, le permite actuar sobre las conciencias, alimentar en las fuentes interiores de la fe las virtudes civiles,*

[106] EPISTOLA 199, XIII.
[107] EPISTOLA 228, 3.

fortificar sus instituciones apoyándolas en principios sagrados y arraigar las tradiciones nacionales en el fondo del alma. Raras veces, y en la antigüedad pagana nunca, el Estado se ha privado de esta fuerza" [108].

El padre Boyer en su trabajo sobre la moral de San Agustín ha juntado algunos textos que usaremos para informarnos sobre el pensamiento que tenía Agustín en el difícil tema de las relaciones de la Iglesia con el Estado. Boyer escribe sobre el asunto una introducción que conviene meditar: "*De las consideraciones generales sobre las dos ciudades se derivan las relaciones que deben existir entre la Iglesia y el Estado. En efecto, aunque el Estado, en su noción pura, no coincida con la ciudad terrestre, ni la Iglesia con la ciudad celeste, no por ello el Estado deja de tener por función asegurar la paz terrena y la Iglesia tiene por misión trabajar en la humanidad presente para la edificación de la ciudad de Dios... La Iglesia, pues, como la ciudad celestial, hace buena cara a todo lo que contribuya a mantener la paz terrena. Se somete al Estado en lo que respecta al orden de las cosas temporales, con tal que el Estado no pida nada que se oponga a la consecución de los bienes eternos. Esto no es oportunismo, sino respeto a los derechos del Estado. Más aún: la Iglesia es la madre de las virtudes verdaderas, pero el Estado no puede prosperar sin las virtudes, y como la virtud es más segura y más duradera cuanto más verdadera, la Iglesia es el sostén más firme y el auxiliar más útil del Estado*" [109].

La Iglesia fue fundada por el mismo Cristo cuando recibió el bautismo en las aguas del Jordán y fue definitivamente establecida en la Pascua de Pentecostés por el Espíritu Santo cuando descendió sobre los Apóstoles congregados en nombre del Señor. La misión de la Iglesia es universal: "*Id y bautizad a todas las naciones, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*". La Iglesia que San Agustín tiene presente es la Iglesia santa,

[108] Gustave Combes, LA DOCTRINE POLITIQUE DE SAINT AUGUSTIN, Paris, Plon, 1927, pág. 147.
[109] Charles Boyer, SAN AGUSTÍN, Buenos Aires, Escelsa, 1945, pág. 218.

"el huerto del Señor", como él suele llamarla, o *"la familia de Cristo"*, abstracción hecha de los malos cristianos que se encuentran mezclados con los verdaderos hijos de Dios. Ésa es la Iglesia que está destinada a alcanzar los límites del mundo uniéndolo en la verdad, la caridad y la paz.

Una sociedad política que no reconozca esta misión providencial de la Iglesia de Cristo y en vez de ayudar obstaculice su realización, no cumple con lo que Dios ha ordenado y carece de la auténtica paz que funda la justicia.

"Ahí se encuentra la verdadera salvación de la república. La ciudad, en efecto, no se constituye ni se mantiene en perfección más que por el fundamento y el vínculo de la fidelidad y la concordia estable, es decir por el amor al bien común, soberano y verdadero que es Dios, y por el amor bien sincero con que los hombres se aman unos a otros en Dios, cuando se aman a causa de Aquél a quien no pueden ocultar lo que inspira su amor" [119].

Las reflexiones de San Agustín sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado fueron sugeridas por las siguientes situaciones: a. *Cuestión con los paganos.* En la medida en que el Estado se vinculaba más estrechamente a la Iglesia Cristiana y retiraba su apoyo al culto pagano, los adeptos de la antigua religión se hacían fuertes en el sostenimiento de algunas costumbres: el circo, el teatro y la magia, que a juicio de Agustín pervertían el gusto y la moral. En muchas oportunidades llamó la atención de las autoridades sobre los bárbaros espectáculos circenses, las indecencias del teatro y los peligros de las prácticas supersticiosas. Cree que las autoridades deben velar por la salud moral del pueblo de acuerdo con las sanas costumbres defendidas por la Iglesia. b. *La cuestión donatista.* En un primer momento creyó que el programa planteado por los donatistas era teológico y confió en que la Iglesia podría resolverlo sin acudir al gobierno. En vista de la contumacia, la mala fe y el encono con que procedían los donatistas, aconsejó el uso de la fuerza pública y escribió un opúsculo: DE CORRECTIONE DONATISTARUM, en el

[119] EPISTOLA 147, V, 17.

que apela a un argumento de autoridad fundado en la palabra del Señor: *"Id por los caminos, y a lo largo de las calles, y a todos los que encontréis, obligadlos a entrar"*.

14. El pensamiento de San Agustín inspira la cultura medieval

Para terminar nuestra meditación sobre este santo, a quien podemos llamar con toda justicia el Padre del Occidente cristiano, glosamos unos párrafos del libro de Bernard Landry: L'IDÉE DE CHRÉTIENTÉ CHEZ LES SCOLASTIQUES DU XXXIÈME SIÈCLE en los que señala la influencia del obispo de Hipona en la construcción de la sociedad medieval.

Esta civilización original del Occidente cristiano halló su expresión fiel en la filosofía política que se ha llamado *agustinismo* por estar inspirada en el pensamiento de San Agustín. Los representantes medievales más notables de esta filosofía fueron Roberto Grosseteste y San Buenaventura. Ciencias, artes y la moral personal y pública están animadas por un mismo espíritu y esta vida espiritual es esencialmente movimiento y progreso en un itinerario metafísico sin fisuras. La inteligencia se rehúsa al reposo y las etapas que franquea son escalones que permiten ascender más. Una ascensión —escribe Landry— es la palabra que expresa mejor el proceso del pensamiento medieval. El hombre cristiano no está solo. Dios habita en él y su luz sobrenatural esclarece la razón vacilante. Si superamos los datos del conocimiento sensible y entrevemos verdades necesarias y eternas en las huyentes imágenes de la experiencia diaria, lo debemos a Dios que ilumina nuestra alma. Elevada por Dios en la fe, nuestra inteligencia adquiere fuerza divina y, por irradiación de las verdades eternas, el alma intuye la verdad.

Una razón unida tan íntimamente con Dios no encuentra sosiego en el estudio de la naturaleza. Nada finito puede satisfacer un pensamiento a quien la luz divina impulsa hacia el infinito. Las ciencias positivas tenían un cierto valor, pero sólo merecían estudiarse porque sus objetos eran mensajeros de la eterna verdad de Dios. Si el hombre consagrara su existencia al estudio exclusivo

de una de estas ciencias, pecaría, porque se adheriría a una criatura y ésta sólo vale en cuanto está referida a su Creador. El físico que describe los minerales y las plantas se deja arrastrar por una vana curiosidad, como el avaro por su tesoro, y se convierte, ante los ojos del buen pueblo cristiano, en un objeto de repulsión. La opinión pública mira como brujo al astrólogo que observa los astros y al alquimista que persigue *el gran secreto* en sus probetas cornudas. En cierto modo la opinión pública tenía razón. Aquellos hombres se habían olvidado de Dios y se daban por entero a los ídolos. No olvidemos que el astrólogo y el alquimista más que hombres de ciencia eran ávidos buscadores de un saber esotérico que habría de darles un poder extraordinario sobre la naturaleza. El verdadero físico estudia con otro espíritu: busca en la realidad física las huellas dejadas por el Creador y lee en ellas las perfecciones divinas. Pero su investigación no se detiene. En cuanto ha comprendido que los entes de aquí abajo tienen su belleza de la belleza increada, el deseo de contemplar esa belleza se apodera de él, se ensimisma, y, en su alma, descubre los rasgos de Dios con su perfección trinitaria. En su idea del bien reconoce al Dios bueno; la generación de su propio pensamiento le permite entrever, de lejos, la generación del Verbo Eterno, y su amor le revela, parcialmente, la procesión del Espíritu Santo. El hombre de ciencia cristiano estudia para recogerse sobre sí mismo y reflexiona para ascender hacia Dios: *ascendere ad Deum est intrare se ipsum.*

El arte, como la ciencia, es una invitación a subir hacia Dios. Esta intención está enteramente contenida en la catedral. El inmenso edificio se yergue en medio de la ciudad o en la mitad de la campiña. A su alrededor se agrupan las casas como buscando su protección; y cuando las puertas se abren, el pueblo entero encuentra su lugar en las sombras profundas de sus naves. La catedral se anima y aparece como un vasto mundo poblado de santos y de ángeles. Escenas del EVANGELIO, drama del Juicio Final, suplicio de los condenados y triunfo de los elegidos, el destino entero del alma cristiana desfila sobre los portales del templo, en los vitrales de las naves y en los bajos relieves de los coros.

Las estatuas medievales que todavía nos encantan con su gracia ingenua, en el siglo trece seguían la prescripción agustiniana de instruir deleitando. El artista no las compuso en respuesta a una preocupación de belleza y armonía, el teólogo dictó la ordenanza y dispuso la situación de las escenas. El nacimiento de Cristo, la crucifixión y el descenso al sepulcro estaban hechos de acuerdo con un modelo fijado por el dogma. El escultor sólo era libre en los detalles que hacen a la ornamentación.

Ante los ojos del creyente medieval la catedral es un catecismo en imágenes. Las figuras que contempla diariamente lo instruyen sobre su fe, le dicen las verdades terribles o dulces que guían su vida desde la más tierna infancia. Lo sostienen en su debilidad y son los jueces inexorables de sus flaquezas.

Esta enseñanza emocionaba profundamente a las almas porque era orgánica y viviente. Las estatuas y las imágenes estaban engarzadas en un conjunto de líneas ascendentes y eran parte de un enorme organismo de piedra lanzado hacia arriba en prodigiosa aspiración de infinito. Los contrafuertes se superponían unos sobre otros y subían en fantásticas cabalgatas. Los muros, desde que abandonaban el suelo, se vaciaban de toda materia, se estiraban y se aligeraban hasta hacerse transparentes en los juegos de luces de los vitrales. Luego se ramificaban en las ojivas de los techos y parecían perderse en el cielo. El entrecruzamiento de las bóvedas estrecha a las inmensas naves y las sostiene en su equilibrio.

¿No es todo esto una visión de la existencia cristiana? El cristiano no puede vivir sobre la tierra si no tiene su punto de apoyo más allá del mundo visible. Sólo a este precio es hombre. Desde los bajos fondos en que está exiliado, su nobleza, su fuerza, su alegría es presentir a Dios. La catedral es la viviente encarnación del cristianismo... Su misión es apoderarse de las almas fieles, hacerlas subir hasta las regiones donde habitan los ángeles y los santos y lanzarlas más allá de sus flechas, hasta Dios. El arte medieval no es un mero juego estético para exquisitos, es la ascensión del alma hacia la belleza viviente e infinita.

La sociedad está concebida de acuerdo con un modelo semejante. No encuentra su equilibrio en la tierra y,

como la ciencia y al arte, no tiene su fin en ella misma. Subsiste suspendida a principios sobrehumanos. Su estabilidad no proviene de un calculado gobierno de las energías inmanentes de la humanidad, sino del movimiento que arrastra los hombres hacia Dios. Si ese movimiento se detiene, las fuerzas corruptoras entran en acción y la sociedad se disuelve en una multitud rabiosa de clanes enemigos.

En la cristiandad, la razón fundamental de la autoridad reside en el bien. Dios la ha creado para el bien de sus criaturas, los jefes tienen por misión el bien de sus súbditos. . . Son los súbditos y no la gloria del príncipe el verdadero objetivo de los gobiernos. El Rey es el servidor de todos y su autoridad se ejerce conforme a los métodos impuestos por Dios en el dominio del universo. La acción divina toma colaboradores y desciende por grados desde los más excelsos hasta los más miserables. Las esencias se gradúan en una jerarquía de nobleza descendente y cada una de ellas imita el grupo que le es superior. Es como una perífrasis que repite de manera siempre incompleta las perfecciones más simples y perfectas de la escala superior. El vicario de Cristo es el rey de reyes y, al mismo tiempo que recuerda a todos la noción evangélica de la autoridad, se presenta, como Cristo mismo, como el siervo de los siervos: el más humilde y miserable de todos, el que lava los pies de los mendigos y hace penitencia sobre las cenizas por la paz de todas las almas. Al mismo tiempo tiene que recordar a los poderosos del día que su poder les viene de Dios y que deben usarlo para bien de todos sus súbditos y no para su propio provecho.

El propósito a que tiende toda esta jerarquía es la salvación de las almas. Ayudar a los fieles a elevarse gradualmente hacia la perfección sobrenatural a la cual han sido convocados: tal es la razón de ser del Papa, de los Reyes y de los Príncipes. El Sacerdote tiene el deber de comunicar a los hombres las verdades salvadoras que ha recibido de Dios y el Príncipe debe prestar su colaboración judicial a la misión de la Iglesia.

Para caracterizar esta concepción del mundo se han propuesto varias designaciones más o menos denotativas, pero el término enunciativo de *ejemplarismo* o *simbolismo* traduce bien la idea de Agustín de que toda realidad es una imagen de Dios y representa, bajo un aspecto particular, algo que pertenece al Creador. La creación entera es vista como un poema en el que cada palabra tiene un lugar significativo, irremplazable, en la unidad de la obra.

Capítulo IV: *La vida monástica*

1. Los orígenes

La vida monástica no es fácil de comprender para el hombre moderno. Si existe un tema medieval en el que el prejuicio ocupa el lugar de la sabiduría es el referente al ascetismo de los monjes. El orden social cristiano tiene por causa final de su movimiento el Reino de Dios. Hacia él marchan los miembros sanos de la Iglesia militante, que, conforme al paradigma místico de la vida de Cristo, tratan de conformar su itinerario terrestre. La imitación de Jesús hombre se constituye en modelo del comportamiento religioso, modelo que debe adecuarse a los diversos estados de la vida del hombre, pero que de manera especial se logra en aquella situación de despojo, cuando se ha hecho abandono de toda preocupación mundana y se lleva la voluntad modeladora hasta la inmolación de los apetitos más legítimos para subrayar con vigor el advenimiento de la promesa hecha por Cristo.

El cristianismo no es una ideología. No es un aparato conceptual, una suerte de modelo ideal conforme al cual se trata de construir un orden social perfecto. En primer lugar porque el cristianismo nunca soñó con un orden social perfecto en el sentido de una realización meramente humana y en segundo lugar porque el cristianismo es un movimiento hacia una meta que se coloca, desde el comienzo, más allá de la historia. Pero en tanto esta meta suprahistórica informa la vida personal y comunitaria del cristiano, va imprimiendo su sello característico a todos sus actos mundanos y por lo tanto transfigura el orden con que actúa el cristiano, en todas las dimensiones de su acción.

Marcar con fuerza el carácter supramundano del cristianismo y convertirse en la encarnación viva de una permanente plegaria, tal fue el propósito que tuvieron los monjes al separarse del mundo y sostener en la soledad el más alto ideal de la existencia cristiana.

La crítica racionalista es por antonomasia crítica libresca. Se lee un fragmento literario, se determina el género y luego se busca los antecedentes que permitan una filiación segura y la colocación del tema dentro de una continuidad histórica. Lo que cada creación tiene de original y único desaparece en beneficio de parentescos más o menos claros y de analogías bien establecidas. Para explicar el monaquismo cristiano los altos críticos racionalistas han buscado antecedentes en todas las religiones del Cercano Oriente y han convocado como testimonios a los monjes reclusos del *Serapeum de Memphis*, a los ascetas neoplatónicos, a los monjes budistas, a los druidas célticos, a los esenios judíos y a los terapeutas señalados por Filón Alejandrino. Efectivamente, en todos estos religiosos se puede encontrar un parecido con los monjes cristianos, pero lo que no se puede hallar es que los cristianos se hayan hecho monjes para parecerse a estos ascetas paganos.

No se niega el interés que puede haber en encontrar analogías entre tan diversas formas de la vida religiosa, al fin de cuentas el lenguaje del amor, el del odio, como el de la devoción, tiene gestos y formas expresivas que pertenecen al patrimonio natural de la humanidad.

El monaquismo cristiano se inspiró directamente en el EVANGELIO. De allí extrajo sus ideas madres: la práctica de la virginidad, la pobreza voluntaria, el renunciamiento a todos los bienes de este mundo y la mortificación. La Iglesia de Jerusalém fue también la primera que ensayó una forma de vida comunitaria y la santidad de sus miembros fue puesta de relieve por San Pablo en muchas oportunidades. No faltan en las SAGRADAS ESCRITURAS, particularmente en el NUEVO TESTAMENTO, los consejos y ejemplos de una perfecta vida cristiana que incluyen todos los elementos de la existencia monacal.

A partir del siglo II, cada una de las comunidades cristianas tenía sus atletas de Cristo, hombres o mujeres, consagrados al servicio del Señor en una actitud de total sumisión y entrega. *"La autoridad eclesiástica los aprobaba, los dirigía, y, si era necesario, reprimía los abusos y las exageraciones sospechosas. Ellos eran distinguidos del resto de los fieles y con frecuencia recibían de la Iglesia un lugar de honor, inmediatamente después de los sacerdotes"* [111].

Estos primeros ascetas vivían en el seno de la comunidad y en permanente contacto con ella. La vida monacal hará más perfecta la separación y buscará para el monje las condiciones ideales de una vida totalmente contemplativa.

2. San Antonio del Desierto

Antonio nació en el valle del Nilo en una pequeña aldea cercana a Memphis que se llamaba Queman, en el año 251. Conocemos su vida gracias a una pequeña biografía escrita por San Atanasio que lo conoció personalmente. La obra de Atanasio obedece, como todas las hagiografías de esa época, a ciertas formas convencionales que tomaban especialmente en cuenta las necesidades catequísticas del tema. Por suerte Atanasio era sobrio y no se dejó llevar por la fantasía entregándonos un cuento de santas ficciones. Sin dejar de obedecer a exigencias del género, resulta históricamente bastante aceptable en todas sus referencias a la vida de este monje extraordinario.

Henri Queffelec, que se puso en la difícil tarea de escribir una biografía de Antonio al alcance del lector moderno, lamenta el laconismo de Atanasio en particular en todo aquello que se refiere a los primeros años del monje: la vida en Queman, las relaciones familiares y la educación recibida. La sobria precisión del hagiógrafo llega hasta borrar rasgos humanos que nos hubiera gustado conocer mejor. De retorno al terruño, después de largos años de ascesis en el desierto, se vuelve a encontrar

[111] A. M. Jacquin, HISTOIRE DE L'ÉGLISE, París, Desclée de Brouwer, 1928, T. I, pág. 583.

con una hermana que no había visto desde la adolescencia y *"se regocijó santamente de hallarla envejecida en la virginidad, al frente de otras vírgenes"*. La frase —comenta Queffelec— carece de calor humano. Nos hubiera gustado pensar que fue feliz de hallarse con su hermana, porque era su hermana y no porque había alcanzado galardón en vida ascética [112].

La hagiografía de Atanasio tiene la aridez del desierto donde pasó tantos años en la compañía de aquellos atletas de Cristo. En aras de la parquedad le agradecemos que no haya rendido culto a la fantasía.

Los padres de Antonio murieron cuando éste todavía no había salido de su adolescencia. Dueño de los bienes paternos y a cargo de su hermana menor, pudo haber continuado en la noble línea de sus antepasados, cultivando la tierra y extrayendo de ella conqué llevar una vida relativamente holgada. Pero el joven no quería esto y fue en esa situación cuando escuchó o leyó el consejo de Cristo al joven rico: *"Si quieres ser perfecto, ve y vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres y luego retorna y sígueme, tendrás un tesoro en el cielo..."*. Le pareció que las palabras del EVANGELIO estaban dirigidas a él y sin perder un minuto volvió a su casa y distribuyó sus bienes. Dice Atanasio que guardó una pequeña suma para su hermanita, pero que luego se arrepintió y también la distribuyó porque creyó nuevamente escuchar la voz de Cristo que le decía con las palabras del EVANGELIO: *"no te preocupes por lo que has de comer mañana, cada día trae su afán"*.

Para cumplir con la promesa hecha a los padres de velar por la hermanita, la colocó en una casa de vírgenes que tenía excelente reputación de santidad y, librado del peso de su fortuna y de su responsabilidad fraterna, se dedicó a buscar la perfección en la práctica de un total despojamiento.

Las aventuras de este solitario atleta de Cristo ha inspirado la imaginación de pintores y novelistas, atraídos

[112] Henri Queffelec, SAINT ANTOINE DU DÉSERT, París, 1950, pág. 39.

por las salacidades que creían descubrir en sus tentaciones. Jerónimo Bosch y Gustavo Flaubert han descripto con vivos colores las obsesiones sexuales del santo. No tengo títulos para intentar una interpretación personal, pero la lucha que describe Atanasio tiene un evidente carácter sobrenatural que ni Bosch ni Flaubert podían aceptar. Conviene no olvidar que Antonio no era un pequeño cerebral formado en la contemplación de imágenes pornográficas. Criado en el campo y de una contextura física extraordinaria, vivió ciento cinco años. Hasta la época en que lo conoció Atanasio conservaba la dentadura íntegra a pesar de los ayunos que habrían reducido a polvo los huesos del mejor plantado. Era un poco difícil que estuviera conmovido por los devaneos de una imaginación sexual ciudadana. En fin, con esta opinión no creo terminar con la imagen de un Antonio en perenne combate con la lujuria. Nuestra época no cree en el demonio y resulta de una puerilidad asombrosa pensar que nuestro santo atleta haya buscado refugio en el desierto para debatirse como un imbécil contra una imaginación mal dominada. San Atanasio ni siquiera habla de obsesión diabólica sino de un asedio permanente por parte del Demonio, y, en el lenguaje preciso de los teólogos, no es lo mismo estar obsesionado por el demonio que sufrir un asalto bien real de parte de un ser sobrenatural. En el caso de una obsesión es difícil establecer cuándo es producto de la fantasía y cuándo hay auténtica influencia diabólica. El asedio es una situación de lucha bien conocida por los grandes místicos y en la que Dios prepara el alma de sus elegidos sometiéndolos a la tentación de Satanás.

San Antonio se convirtió en jefe de muchos grupos monásticos. No era aficionado a organizar la vida de los otros. Muchas veces abandonó a sus eventuales compañeros de lucha para buscar en soledad más absoluta la paz que necesitaba para su conversación con Dios.

Pero era inútil; donde se instalaba lo alcanzaba la fama y pronto comenzaban a llegar sus discípulos para aprender de él la ciencia de su místico desapego.

Murió en el año 356 después de haber fundado muchos cenobios donde sus seguidores trataban, con diversa

muerte, de imitarlo en sus virtudes religiosas. Si prescindimos del valor sobrenatural de su plegaria y nos limitamos al plano de su influencia cultural, la figura de Antonio no tiene el relieve de la de San Benito de Nursia, o de las de San Colombán y San Patricio, pero conviene no olvidar que la cultura tiene por principal objeto la propia interioridad. Es en el ordenamiento de las disposiciones naturales con respecto al fin último donde se incoa el orden.

3. San Basilio

El desierto fue formando al alma de los seguidores de Antonio, cenobitas y anacoretas, y no dejó de imprimir en muchos de ellos la fuerza excesiva de su dureza. Severas extravagancias fueron quitando a la enseñanza de Antonio el equilibrio de su humanidad y los arenales de Egipto se llenaron de campeones de mortificación que parecían más interesados en batir una marca que en agradar a Dios.

Basilio va a regular la vida de los monjes y combatir los excesos de los eremitas improvisados y solitarios. *"La vida del solitario* —escribe— *no tiene por fin sino su provecho". "Nosotros si no vivimos con los otros hombres, no podemos alegrarnos con los contentos, ni llorar con los que sufren". "Nuestro Señor ha lavado los pies a sus apóstoles, y tú que estás solo ¿a quién se los lavarás?, ¿a quién le prestarás algún servicio?, ¿ante quién serás tú, voluntariamente el último?, ¿con quién ejercitarán la humildad los que no tienen ante quien humillarse? ¿Si no tienes prójimo, a quién harás misericordia? ¿Si nadie se opone a tu deseo, donde está tu paciencia?"* [113].

En una carta escrita a su amigo Gregorio de Nacianzo, Basilio hace un bosquejo de las reglas que más tarde establecerá con todos los detalles del caso para la mejor conducción de la vida monacal.

En primer lugar, los monjes se ocuparán de disponer el alma para iniciar una vida totalmente nueva. El pasado con sus intereses, opiniones, afectos, hábitos y placeres debe quedar olvidado y totalmente abolido en el alma del

[113] Pablo Allard, SAN BASILIO, Buenos Aires, Santa Catalina, 1945, pág. 49.

incipiente. Para que esta separación se cumpla conviene que el lugar elegido para la formación del monje se halle lejos de todo probable contacto con el mundo. Romper con el mundo es la primera fórmula que la vida monacal impone.

El día comienza con la primera luz y ésta ha de ser recibida con plegarias y el canto de los salmos. Ya el sol sobre el horizonte, se ha de iniciar la jornada de trabajo acompañada con cánticos espirituales. La labor ha de ser mixta: manual e intelectual y las tareas de las manos han de ser alternadas con lecturas de la BIBLIA.

La memoria y la imaginación se alimentarán con los santos recuerdos de los preclaros personajes hallados en las SAGRADAS ESCRITURAS y se ejercitarán en representarlos *"como estatuas vivas o imágenes animadas"*. Basilio consideraba que la oración junto con el estudio levantan el alma hasta que adquiere el sentimiento habitual de la presencia de Dios y se convierte en su verdadero templo [114].

La regla de Basilio no imponía a los monjes voto de silencio, pero procuraba que la conversación fuera parca y humilde. Nada de preguntas capciosas ni argumentaciones sutiles. El tono claro y la intención simple debían reinar en las palabras del hombre de Dios.

Frugal hasta el descuido, Basilio cuidaba mal su débil cuerpo. Gregorio de Nacianzo con ternura disimulada tras la apariencia de su amistosa ironía, nos dice que sin mujer ni bienes apenas le quedaba un poco de carne con algunas gotas de sangre. Una naturaleza tan poco exigente parecía hecha expresamente para la vigilia: *"Todos se levantarán con la aurora* —dice escuetamente— *pero la medianoche es la hora de los servidores de Dios"* [115].

El monje pertenece a una comunidad sacrificial y toda su existencia es la inmolación permanente de los deseos personales en penitencia por los pecados del mundo. Sin el dogma de la reversibilidad de los méritos esta vida carecería de sentido. Basilio creía en ese dogma y aceptaba

[114] Basilio, EPÍSTOLA 2.
[115] Ibídem, EPÍSTOLA 5.

su propia oblación y las de sus seguidores como un medio para alcanzar una auténtica imitación de Cristo.

El gobierno de sus religiosos, la necesidad de responder a sus preguntas y dirigir sus almas le impuso la tarea de precisar mejor sus ideas acerca de la teología ascética. De esta experiencia y de esta necesidad nació la codificación de sus REGULAE. En ellas trató de lograr un sistema mixto entre la vida comunitaria de los monasterios y la soledad de los anacoretas. Buscaba una conciliación que rindiera mejores frutos espirituales tomando de esas formas de vida religiosa lo que pudiera ser más útil para adelantar en la oración.

No le gustaban los conventos demasiado grandes, llenos de gente y atiborrados de habitaciones. Sus construcciones fueron sencillas y procuró que en ellas vivieran pocos monjes bajo la activa y vigilante dirección de un experto en la vida espiritual. Todos tenían que alternar el trabajo manual con las oraciones y evitar que la casa destinada a la plegaria se convirtiera en un taller. Nada de excesos: ni empresa laboral, ni mansión de reposo. El tranquilo rumor de una colmena que reza y atiende a sus necesidades más urgentes.

El mismo tacto que tuvo para dirigir las almas lo empleó para solucionar los problemas que los conventos podían tener con el mundo. No quiso que se convirtieran en lugar de refugio para los frustrados, pero tampoco negó asilo a los que buscaban su paz. Los hombres casados que aspiraban a la vida monástica podían ser recibidos siempre que probaran, de manera fehaciente, la conformidad de la esposa. Los esclavos delincuentes eran entregados a sus dueños, pero era menester tomarse un tiempo para amonestar a uno y otro sobre la necesidad de una conciliación que diera a la caridad prelacía sobre el derecho positivo. La situación era distinta cuando el esclavo escapaba a la persecución de un amo inicuo, cuyas costumbres paganas atentaban contra la obediencia del esclavo a la ley de Dios. En estos casos Basilio era partidiario de que los derechos del amo cedieran ante la autoridad de la ley divina. El superior tratará de preparar el ánimo del esclavo para que sea capaz de sufrirlo todo antes de abandonarse al mal, pero también se preparará para defender al esclavo,

rehusarlo a su legítimo dueño, aunque esto cree un conflicto frente al derecho vigente [116].

Basilio vivió entre el 329 y el 379 de nuestra era. En esa época, el paganismo, sin ser la religión del Imperio, era todavía la religión de la mayoría de la gente. Este hecho explica la preocupación que tuvo Basilio por convertir a sus conventos en focos de instrucción escolar. Las escuelas oficiales o privadas estaban bajo la dirección de maestros paganos en su casi totalidad. Los alumnos, junto con la enseñanza, recibían la corrupción de sus costumbres. Los establecimientos religiosos se convirtieron así en colegios y los padres enviaban a sus hijos a vivir con los monjes y recibir, bajo su férula, la santa doctrina impartida por la Iglesia. Las reglas de Basilio toman en cuenta la situación de estos escolares, varones o niñas, y están llenas de delicados recaudos para que la vida de los niños internados sea respetada en la pureza de su edad. Entre los alumnos y los monjes no habrá nada en común, salvo la participación en los ejercicios piadosos. La austeridad que regula la existencia de los religiosos no es aplicable a la de los jóvenes estudiantes. Estos deben comer y dormir con menos parquedad y les está señalado un régimen de recreos que toma en cuenta las exigencias de un cuerpo en crecimiento.

Sobre la forma como podían usarse las letras griegas en la educación de los jóvenes nos ha dejado un discurso que, según la autorizada opinión de Aimé Puech, ha prestado dos veces un innegable servicio: la primera vez cuando fue publicado; la segunda, durante el Renacimiento, cuando se trató de nuevo en la cristiandad la cuestión del uso de la cultura profana y del papel que podía desempeñar en la enseñanza [117].

Basilio comienza con un elogio de los grandes escritores de la antigüedad pagana sin que se le ocurra que pueda haber un peligro en la frecuentación literaria de un politeísmo francamente perimido. Se preocupa algo

116 Basilio, REGULAE FUSIUS TRACTAE.

117 Aimé Puech, HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE, París, Les Belles Lettres, 1930, T. III, pág. 277.

más de las indecencias descriptas por algunas obras y hace, entre los autores, distingos que sin favorecer el impudor no se muestran pacatos ni estrechos. Admira decididamente a Homero y lo toma, a diferencia de Platón, como maestro de buenos ejemplos y poeta de la virtud. Paulatinamente —escribe Puech— abandona sus reflexiones sobre las obras literarias y se deja llevar por el placer de narrar algunas anécdotas con interés moral. Su tratado se convierte en un centón de historietas contadas con gusto y que recuerda la manera de Plutarco en su libro SOBRE LA LECTURA DE LOS POETAS.

El helenista alemán Werner Jaeger compara la acción cultural de la escuela de Capadocia (Basilio, Gregorio de Nacianzo, y Gregorio de Nisa) con la de la Escuela de Alejandría formada por Clemente y Orígenes y concluye que, si bien ambas trataron de incorporar el pensamiento griego a la doctrina cristiana, la escuela de Alejandría se limitó al área de la formación teológica, mientras que los Capadocios tenían en sus mentes todo el proceso de la civilización[118].

4. Monasticismo romano

El impulso dado por San Basilio a un monaquismo regulado, que atendiera más los aspectos sociales de la caridad que la mortificación de carne, no se detuvo en Oriente y, muy pronto, gracias a la influencia ejercida por San Atanasio, su fuerza expansiva penetró en Roma y halló en los círculos cristianos de la Ciudad Eterna una calurosa acogida. San Jerónimo y San Agustín se convirtieron en decididos apologistas de esta forma de vida religiosa.

De Jerónimo no tenemos un tratado de teología ascética orgánico y bien estructurado, pero existen cartas y obras polémicas llenas de principios y reflexiones que bregan por la existencia de una doctrina definida. Los escritos polémicos defienden con todo el vigor de su temperamento la vida ascética en general y la virginidad en particular. Las cartas son consejos prácticos que a falta de una regla jeromiana nos informan sobre su criterio en la conducción de la vida espiritual.

De los monjes exigía un desapego completo y un total abandono en las manos de sus superiores jerárquicos: *"Los monjes —escribe— son imitadores de los Apóstoles; por eso no podemos pretender una imitación que no tome en cuenta sus acciones. Por consiguiente, que ningún monje diga: tengo a mi padre, tengo a mi madre. Te responderé: tienes a Jesús ¿porqué buscas a esas personas que son como muertas para ti? Quien posee a Jesús, tiene en El al padre, a la madre, a los hijos y a toda su parentela. ¿Por qué buscas a los muertos? Sigue al Vivo... A ti, monje, como a Adán, se te propone una elección y se te dice: 'He aquí la vida, he aquí la muerte, elige lo que quieras'* (ECLESIÁSTICO, 15,18). *Tienes dos padres, el uno espiritual y el otro carnal. No puedes amarlos a los dos... Si quieres seguir al padre carnal abandona al espiritual"*[119].

Las palabras son duras y revelan con crudeza la fisonomía moral de Jerónimo. Hombre que sabía amar con fuerza, pero poco hecho para el lenguaje de la ternura. Veía siempre negro sobre blanco y, aunque su inteligencia era amplia, tenía poca afición al ejercicio sintético de la filosofía. Se ama a Dios o se ama al padre y a la madre. ¿No hay lugar para amar a los padres en el amor de Dios? ¿No es Dios el Amor que integra por asunción perfecta todos nuestros amores? ¿No llamamos Padre a Dios precisamente por que en el amor al padre está incoado el amor a Dios? Tal vez todas estas preguntas hubieran encontrado en Jerónimo una respuesta afirmativa si no hubiera estado siempre atareado en responder con vivacidad y santa cólera a los que negaban la Verdad por antonomasia y se complacían demasiado en sutilizar sobre las distinciones.

[118] Werner Jaeger, EARLY CHRISTIANITY AND GREEK PAIDEIA, Cambridge, 1961.

[119] A. Penna, SAN JERÓNIMO, Barcelona, Miracle, 1952, pág. 437.

La obediencia es para Jerónimo la virtud del monje. A ella subordina la mortificación y los otros hábitos ascéticos: *"Aunque hayas ayunado días enteros y noches enteras y hayas hecho oración, pero no hayas sido obediente a tu superior, has practicado en vano todas las virtudes. La obediencia sola vale más que todas las demás virtudes. El ayuno o la castidad, si no estás atento, te fomentan la soberbia, que es enemiga de Dios"* [120].

En estas afirmaciones, como en las anteriores, hay pocos matices para discernir: la obediencia es reina de las virtudes y el monje prueba su aptitud como un buen soldado cuando acepta la orden de su capitán. Jerónimo es romano hasta la médula de los huesos, y aunque no haya establecido reglas precisas, basta su acento para captar el sentido que tomará la existencia monacal bajo la dirección de Roma.

5. San Benito de Nursia

Es San Gregorio Magno quien da por patria de Benito al municipio de Nursia: *"ex provincia Nursiae ortus"*, lo que no significaba que Nursia fuera una provincia, sino una pequeña ciudad de la provincia Valeria. De su infancia y de su juventud se sabe poco. El cardenal Schuster conjetura que debió conocer el monaquismo muy pronto y que los santos religiosos de Nursia tuvieron que impresionar su joven imaginación [121].

De su familia se tiene muy pocas noticias bien fundadas. La historia ha recogido el nombre de su hermana Escolástica que siguió sus huellas en el camino de la perfección evangélica. Escolástica había sido ofrecida al Señor por sus padres y desde niña tomó el velo de las vírgenes consagradas. Esto habla con elocuencia del medio familiar donde nació Benito y de la fe que recibió de los suyos.

[120] Ibidem, pág. 438.
[121] Ildefonso Schuster, SAINT BENOIT ET SON TEMPS, Paris, Laffont, 1950, págs. 34-35.

"Por fuerte que haya podido ser el encanto de la atmósfera familiar en un clima saturado de energías sobrenaturales como el de Nursia, la tradición romana quería que los jóvenes recibieran una educación severa. Las mejores familias estaban obligadas a hacer estudiar a sus hijos, y para cumplir este propósito nada mejor que enviarlos a Roma" [122].

Cuando Benito terminó su primera enseñanza con el *magister grammaticus* se dirigió hacia Roma para iniciar allí sus *liberalia litterarum studia*. Las escuelas donde se realizaba este tipo de estudio eran públicas, y los estudiantes que a ellas asistían podían ser cristianos o paganos. El propósito era conocer la literatura clásica y preparar al alumno en la elocuencia. El arte de hablar bien parecía ser la coronación de una auténtica cultura.

Benito no encontró la atmósfera espiritual romana a su gusto. Le pareció que allí se vivía un clima más pagano que cristiano. Con la santa idea de preservar su fe abandona los estudios y busca refugio en la soledad. Elige para asentarse el pueblo de Enfide a 78 km. de Roma. Bajo la dirección del cura párroco continúa sus estudios pagándolos con el trabajo de instructor de párvulos. Poco se conoce de su permanencia en Enfide, pero sus hagiógrafos convienen en que comenzó a manifestarse como un taumaturgo, resultando que los rudos campesinos de la región se sintieran atraídos por esta fama de milagrero que lo rodeaba. Benito comprendió el peligro espiritual a que lo exponía esa inesperada celebridad y, arrastrado por la irresistible vocación que lo llevaba a buscar la paz lejos de los hombres, abandonó Enfide y tomó el camino que conduce a Subiaco. En unas antiguas ruinas pertenecientes a lo que fuera morada veraniega de Nerón se detuvo.

La tradición narra que en esos agrestes parajes vivía un monje llamado Romano y que fue éste el que impuso a Benito el hábito monacal. Las noticias históricas sobre tal hecho son escasas. Tenemos que conformarnos con una tradición apenas creíble pero que engarza armoniosamente

[122] Ibidem, pág. 42.

en la vida de aquel hombre tan poco verosímil como su historia.

En Subiaco hay una gruta y en ella Benito hizo sus primeros ejercicios eremíticos. Durante tres años se mantuvo allí bajo la dirección de Romano que proveía a su magra alimentación. La experiencia anacorética de Benito debe haber tenido su parte de aridez, pues en su madurez advertirá a los monjes contra los peligros de la vida solitaria.

No vamos a seguir a San Benito en su larga peregrinación en búsqueda de la sabiduría monástica. Se sabe que los monjes de Vicovaro fueron a buscarlo a Subiaco y lo sacaron de su retiro para llevarlo como abad de su convento. El santo eremita se convierte así en director de conciencias e inicia su aprendizaje como cenobita. Los animales y las serpientes del campo eran mansas criaturas de Dios comparadas con los monjes de Vicovaro. Pero era menester que Benito supiese del mal para poder combatirlo y en ese monasterio tuvo la oportunidad de sondar ese abismo que es el corazón del hombre. Nunca se borrará de su espíritu el recuerdo de Vicovaro —afirma Schuster— y encontramos alusiones discretas a esta ingrata experiencia dentro de la misma REGLA, allí donde escribe que el insensato debe ser frenado y castigado sin tardanza, porque las palabras ya no tienen influencia sobre él.

La fama de su santidad se extiende por toda Italia. Muchos son los discípulos que afluyen hasta su reencontrado retiro de Subiaco para recibir instrucción. Una meditación tan larga y sostenida en el estrecho sendero que conduce hasta Dios le ha dado una experiencia de la vida interior que muy pocos hombres han logrado. Unos años más y esta experiencia fructificará en sus organizaciones monásticas y en las reglas que traducen, con lacónica brevedad romana, la esencia de su meditación.

La principal virtud de las reglas benedictinas es que están dirigidas a un hombre normal y no a una vocación extraordinaria. En este sentido San Benito demostró la clarividencia de un jefe que va a formar una tropa escogida dentro del ejército de soldados comunes. La fórmula

que sintetiza su programa es simple: *ora et labora*. No es conveniente que el hombre común sea tentado con pruebas que excedan su común capacidad.

La REGLA de San Benito está formada sobre la experiencia monástica del mundo latino, pero prevé su introducción en cualquier otra parte del orbe. Este carácter ecuménico de su destinación aparece claramente manifiesto en su referencia al género y color de los hábitos monacales que deben adaptarse al clima del lugar donde el convento se establezca. Lo mismo sucede con el régimen de alimentación. En lo que respecta a la relación de los monjes con el abad, la regla fija una estabilidad vitalicia. El abad dura en sus funciones hasta su muerte; y los monjes hacen voto perpetuo de permanecer en sus monasterios. El carácter de este voto liga al postulante a su comunidad. Para que el monje tenga tiempo de pensar con detenimiento en la calidad de su juramento, la regla establece un año de noviciado. San Benito pone fin al nomadismo penitencial que lleva a los monjes de un monasterio a otro como si obedecieran más al espíritu de aventura que al ordenado deseo de perseverar en el camino de la perfección.

El genio romano se hace sentir en la disciplina y en la organización expansiva y conquistadora del monasterio. En orden a la disciplina interior, se establece una total obediencia al abad que proteje el desarrollo regular de la vida del claustro y el ejercicio permanente de los oficios y de las artes que permiten orar sin estar ociosos. En lo que respecta a la conquista de las almas y a la predicación del EVANGELIO, el convento prevé las misiones entre los infieles.

El monasterio es una escuela y el monje un operario de Dios, pero la escuela no cumple su misión si su sabiduría no se expande. Instalado en Monte Casino, San Benito emprende la tarea de convertir a los paganos y a los judíos de Terracina. Cincuenta años más tarde —comenta el cardenal Schuster—, Gregorio el Grande quiso operar la conversión de Inglaterra y confió esta misión

a cuarenta monjes de su monasterio formados en la regla de San Benito [123].

El monje benedictino propaga la Fe. Para ello no trepida en salir de su convento y entrar en contacto con la gente, pero además los monasterios prevén la llegada de diversos huéspedes y tienen instaladas hotelerías para recibirlos y —en largas pláticas personales— sembrar en ellos la semilla evangélica. La conversión del huésped es buscada a través de la conversación y de todo el aparato sacral que rodea los oficios religiosos, sin desconsiderar el valor del ejemplo y del silencio.

Esta escuela al servicio del Señor no puede sostenerse en la misma austeridad solitaria que los cenobios orientales. El monje tiene que dormir y comer lo suficiente para que su salud no se resienta y con ella la eficacia de su actividad. La ropa del monje obedece a la misma necesidad y la simple sencillez del atuendo no puede reñir con su utilidad. El calzado es fuerte y se adapta perfectamente a las tareas agrícolas, así como la túnica de lana, con mangas y cinturón. Cuando salían usaban una capa rústica de lana llamada *cucullum*, con una capucha para abrigar la cabeza en caso de frío.

Los monasterios podían tener esclavos para colaborar en las tareas agrícolas. Estos esclavos podían ser casados y vivir en habitaciones fuera del claustro propiamente dicho. El trato que se les daba se inspiraba en las máximas evangélicas. Hay numerosos documentos en el LIBER DIURNUS que contienen las fórmulas mediante las cuales eran declarados libres y se les daba la condición de ciudadanos romanos.

La pobreza benedictina debe ser enjuta pero no famélica. Los hábitos tienen que traducir, hacia el exterior, este temple recatado del atuendo. El monasterio tiene su patrimonio y los monjes cuidan de él con el trabajo de sus manos. El monasterio cumple con un deber social y mantiene escuelas, talleres, hospicios. Cuida de los enfermos, proteje a los peregrinos, distribuye entre los pobres parte de sus víveres y acopia granos para prestar

[123] Ibídem, pág. 218-9.

a los campesinos cuando la sequía o el exceso de lluvias pone en peligro las cosechas.

"Hombre de doctrina, Benito toma a sus monjes en el nivel ordinario de las aptitudes y los eleva, en los dos sentidos del término, por los senderos luminosos de la caridad. Optimista, en lugar de abolir la naturaleza humana con una práctica ascética terrible, confía en ella y trata de conducirla naturalmente por los caminos del amor cristiano... No ha inventado nada, pero ha aplicado con discreción, con buen sentido y con pudor lo que los otros descubrieron y lo que él mismo practicó" [124].

San Benito vivió una época poco propicia para el optimismo. Nacido hacia el fin del siglo V, le tocó vivir casi toda la mitad del VI. Los bárbaros invadían Italia y ocupaban las situaciones abandonadas por los romanos. Por todos lados triunfaba la violencia y el abandono de las costumbres civilizadas. La vida era dura y la posibilidad de llegar a viejos muy escasa. Las idas y venidas de las sucesivas tropas de ocupación que pillaban, violaban y asesinaban, convertían la vida de los ciudadanos y de los campesinos pacíficos en un duelo permanente. Faltaba la seguridad, faltaba el pan y la paz del alma. Las crónicas nos hablan de estos tiempos negros como del infierno. Para colmo de males, tampoco faltaron las pestes para diezmar las poblaciones y dejar la tendalada de cadáveres insepultos pudriéndose a la intemperie.

El monasterio fue el refugio, la seguridad, la paz y la esperanza en medio del derrumbe. Los monjes trataron de conservar todo lo que pudieron y buscaron fundir en una sola civilización la vieja raza latina o celtorromana con los bárbaros nórdicos.

Cuando veamos surgir de las ruinas de este tiempo los primeros brotes de la civilización carolingia, tenemos que buscar en los monasterios a los agentes activos de esta floración cultural.

[124] Jean Decarreaux, LES MOINES ET LA CIVILISATION, París, Arthaud, 1962, pág. 221.

6. Gregorio el Grande

Nació en los aledaños del 540 y pertenecía a una vieja familia de la nobleza romana. Su infancia transcurrió en la ciudad capital del mundo cristiano y asistió a los últimos estertores de la antigua organización sociopolítica. Apenas sabía hablar cuando vio la entrada de Totila y asistió, tres años después, a los repetidos asaltos de los godos. Se puede afirmar sin exageración que fue el lúcido testigo de una sociedad moribunda y el más inteligente animador de una sociedad que nacía.

Esta fuerza, este vigor espiritual para aceptar lo inevitable y preparar el ánimo para construir lo conveniente, se advierte en las disposiciones que tomó con respecto a la fortuna heredada de sus padres: convirtió el gran palacio familiar en un convento; y él mismo se hizo monje, convencido de que éste era el mejor estado para preparar el advenimiento de una sociedad cristiana.

— Ildefonso de Toledo se hace eco de la opinión de su época, cuando escribe que la antigüedad cristiana no ofrece ninguna figura comparable a la de Gregorio. Hace notar Pierre de Labriolle que esta opinión contrasta con la de Harnack, en su historia de la dogmática, cuando acusa a Gregorio de haber rebajado la explicación de los dogmas a un "*nivel de comprensión grosero y sensual*" y añade el crítico protestante, para dejar bien en claro su depurada espiritualidad, que Gregorio nos ofrece el rasgo más sombrío de la piedad medieval.

Se tiene que reconocer, en honor a Harnack, que Gregorio sabía hablar al pueblo de su época en una lengua clara, y creía, con toda razón, "*que el predicador no debe traer al ánimo de su oyente cosas más elevadas de las que alcancen sus fuerzas, no sea que la cuerda del alma, por decirlo así, tendiéndola más de lo que resiste, se rompa*". Y aclara este santo pastor de hombres que las cosas elevadas deben encubrirse cuando los que escuchan son muchos y develarse sólo ante unos pocos. Cita a propósito la primera carta a los corintios de Pablo: "*No he podido hablaros como a hombres espirituales, sino como a personas carnales; y como a niños en Cristo os he alimentado*

con leche y no con manjares". Esto, porque quien predica "*como es debido a los corazones que todavía están en la oscuridad, clama las cosas manifiestas, y nada de los misterios ocultos les da a entender hasta que, cuando ya se aproximan a la luz de la verdad, oigan entonces algunas cosas más sutiles acerca de los asuntos espirituales*" [138].

Con la misma sencillez con que narraba las escenas evangélicas, extraía las más variadas enseñanzas válidas para la vida del alma. Nada parecía inaccesible para este catequizador plenamente convencido de la literalidad de las SAGRADAS ESCRITURAS. Escribe Labriolle que Gregorio Magno "*ha colmado la curiosidad de los creyentes occidentales sobre todos los problemas más profundos, enseñando, con las precisiones requeridas, sobre la naturaleza de los ángeles, la jerarquía complicada de acuerdo con la cual se ordenan en el cielo, su papel permanente entre los hombres. Les ha hablado de la infinita malicia del demonio, de los tormentos que sufren los condenados en el Infierno, y de la cualidad sutil del fuego que los devora*" [139].

La índole de su predicación responde, en el plano pastoral, a las mismas exigencias prácticas que en el plano político tendrán sus ideas. Sin dejar de sentirse romano y guardar por el Imperio un respeto nostálgico, vio a los bárbaros instalarse en Occidente y comprendió con ecuanimidad que la nueva sociedad tenía que fundarse sobre esa fuerza.

Gregorio Magno inauguró en Occidente un tipo de realización religiosa que el Oriente Cristiano no conoció o no logró en el mismo grado de aptitud y eficacia: el místico organizador, el hombre de fe, de pensamiento y al mismo tiempo de acción. La época de Gregorio no es tiempo para los teólogos especulativos, sino para pastores y guías espirituales. Era menester que el hombre de Dios conociera los problemas concretos que planteaba la sociedad de ese tiempo.

El Oriente Cristiano conservó, bajo el Imperio Bizanti-

[138] Gregorio Magno, OBRAS, Madrid, B.A.C., 1958, pág. 220.
[139] Pierre de Labriolle, HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE LATINE CHRÉTIENNE, París, Les Belles Lettres, 1947, T. II, pág. 805.

no, una administración y un ordenamiento de los asuntos civiles bajo la autoridad del Emperador. Cuando el Imperio de Occidente cae, con él desaparece todo el aparato burocrático que sostiene el movimiento de la cosa pública. Los reyes bárbaros no tenían experiencia ni gusto por este tipo de tareas y dejarán en manos de la Iglesia todos los resortes de la administración del gobierno. Gregorio conocía perfectamente esta situación y ese conocimiento dirigió su actividad cuando fue el jefe supremo de la Iglesia.

En primer lugar trató de confirmar el poder del papa sobre el clero, tomando por las astas la siempre debatida cuestión de la primacía romana. El obispo de Roma es jefe ecuménico de la Iglesia. Sobre esta base se estructura su unidad. No todos los obispos estaban igualmente entusiasmados con esta idea, y menos que ninguno los obispos de Bizancio. El hecho de ser Constantinopla la capital del Imperio y la sede del Emperador, inspiraba a sus prelados la pretensión de recabar una superioridad que Roma reservaba para sí.

En el año 587 el papa Pelagio II protestó por el título de *Patriarca Ecuménico* que se arrogaba el obispo de Bizancio. En 595 Gregorio Magno retoma la cuestión y se dirige directamente al emperador Mauricio, pues suponía, con su sagacidad y habitual entereza, que allí estaba la causa de todo. Le recuerda que Cristo designó a Pedro como cabeza única de la Iglesia y cita los textos tradicionales sin omitir ninguno: "*Petre amas me?... Pasce oves meas... Confirma fratres tuos... Tu es Petrus et super hanc petram... Tibi dabo claves regni coelorum et quodcumque ligaveris...*", etcétera.

Pacaut, en su estudio sobre la teocracia medieval, dice que la carta de Gregorio Magno sostenía que la Iglesia corría un grave peligro si no se reconocía en debida forma la primacía romana. La razón política confirmaba esta verdad teológica, pues los reyes bárbaros tenían excesiva tendencia hacia el fraccionamiento del poder. Era menester reforzar la orientación contraria para que Occidente no se hiciera pedazos.

"*No ve otro medio para alcanzar este objetivo* —explica Pacaut— *que reafirmar la prioridad de Roma. Pero al hacer esto, tal vez involuntariamente, asimila la Iglesia al Papado. Parece pensar que todo lo que atente contra la Santa Sede perjudica a la religión cristiana*" [127].

Pacaut cree que la política de Gregorio Magno simplifica excesivamente el problema eclesiástico y que la reducción de la Iglesia a la primacía de Pedro está preñada de malas consecuencias para la unidad espiritual del mundo cristiano. En el fondo, Pacaut obedece más a un espíritu profético que a la inteligencia organizadora de Roma. La unidad de la Iglesia bajo la dirección de Pedro es fundamental para el orden cristiano. No hay unidad allí donde la primacía romana no está asegurada. Ésta es la verdad que Gregorio quiere hacer ver al emperador de Bizancio sin desconocer su autoridad política: "*El poder* —le escribe— *le ha sido dado a mis señores* [el emperador Mauricio y sus hijos], *desde lo alto y sobre todos los hombres, para guiar a aquellos que quieren hacer el bien, para abrir más cómodamente la vía que conduce al cielo, para que el reino terrestre esté al servicio del Reino de Dios*" [128].

Pacaut ve en esta declaración dos aspectos: una resuelta afirmación de la independencia espiritual de la Iglesia conforme a la tradición gelasiana, y la idea de que el Estado tiene una misión que cumplir al servicio de la Iglesia de Cristo. Bajo esta segunda fórmula se incoa lo que Pacaut llama la teocracia. No obstante, considera honesto anotar que la intención de Gregorio Magno no es señalar una subordinación del Estado a la Iglesia como sociedad sacerdotal. "*Razonar así* —nos dice— *es olvidar el temperamento místico del papa y el hábito que tiene de ciertas locuciones particulares. En su boca la frase 'Reino de los Cielos' equivale a 'Ciudad de Dios'. Gregorio quiere hacer comprender al emperador que el poder secular está al servicio de un designio divino. El género humano, por la*

[127] Marcel Pacaut, LA THÉOCRATIE, París, Aubier, 1957, pág. 28.

[128] Gregorio Magno, Regist. III, 61, citado por Pacaut, op. cit., pág. 29.

peregrinación terrestre, es conducido hasta la ciudad celeste: el emperador debe ayudar a la realización de esta ciudad del más allá haciéndola posible, desde aquí abajo, en el corazón de los hombres" [129].

En honor a la verdad, el papa no podía decir otra cosa. Si ese designio de Dios existe y la Iglesia es la encargada de hacerlo conocer, un emperador que se dice cristiano no puede dejar de tenerlo en cuenta para el ordenamiento de su actividad política.

Este criterio de Gregorio Magno aparece con más evidencia en su relación con los reyes bárbaros. Comprendía que la única manera de hacer de estas mesnadas guerreras un auténtico reino, era poniéndolas al servicio de la Iglesia. El Imperio era una vieja máquina con muchos vestigios de su origen pagano y una serie de tradiciones administrativas difíciles de manejar. Los bárbaros no estaban organizados en un riguroso aparato sociopolítico y su actividad tenía el carácter de una policía militar. El resto de las fuerzas propias del Estado: impuestos, servicios públicos, educación, procedimientos judiciales, registros civiles, estaban prácticamente a cargo de la Iglesia. Carlomagno acentuará el papel administrativo del clero. Era el único estamento que podía leer un acta y redactar un documento.

La intención de Gregorio Magno no fue la teocracia. No quiso que el clero se hiciera cargo de todas las funciones civiles, ni soñó con limitar el ejercicio de la reyecía al cumplimiento de una tarea policial bajo su servicio. Su designio fue guiar, enseñar, si así se quiere, civilizar a los bárbaros metiéndoles en la cabeza, en las costumbres y en las disposiciones que debían administrar reinos cristianos. "*Su posición respecto al Imperio* —escribe Pacaut— *tendía a exaltar el poder espiritual de la Santa Sede y rebajar el del Estado. Frente a los reinos bárbaros, la autoridad moral y religiosa de la Iglesia daba al poder público un objetivo que hasta esa época no había existido. Pero este objetivo no tenía sentido fuera de un orden cristiano. Gregorio Magno luchó, más que para limitar las prerrogativas del Estado, para crear el dinamismo de un Estado que todavía no existía*".

[129] Pacaut, op. cit., págs. 29-30.

Nada más claro ni más conforme con el papel de *Mater et Magistra* que la Iglesia Católica ha tratado de desempeñar en la sociedad. Si en esta labor hubo resabios teocráticos, hay que atribuirlos, definitivamente, a las circunstancias especiales de estos tiempos bárbaros. La Iglesia tuvo que hacerse cargo de muchos servicios públicos porque no existía ninguna organización social capaz de cumplirlos.

No menos fructuosa y original fue la labor cumplida por Gregorio Magno en el terreno de la evangelización. Aquí como allá su descarnado realismo estuvo al servicio de la misión apostólica de la Iglesia. Preocupado por el abandono en que se encontraba Inglaterra, desde el punto de vista cristiano, compró en el mercado de Marsella unos cuantos jóvenes ingleses vendidos como esclavos y los convirtió en monjes. Cuando estuvieron preparados los puso bajo la dirección de Agustín, prior del Monasterio San Andrés de Roma, y fundó en las Islas Británicas una colonia monástica que había de tener una gran prosperidad espiritual.

Con San Gregorio Magno se inicia de manera sistemática la evangelización de la Islas Británicas. La cosecha fue óptima y los monasterios se extendieron por ambas islas como hongos. Con el transcurso del tiempo esta floración monástica había de refluir sobre el continente y preparar, durante el gobierno de Carlomagno, el llamado renacimiento carolingio.

7. El monaquismo celta

La cruzada monástica de Agustín bajo la impulsión de Gregorio llevó prosperidad al cristianismo en las Islas Británicas, pero sería un error suponer que ésta fue la primera embajada cristiana en dichas islas. El monaquismo celta tenía muchos años de vida cuando Agustín desembarcó en Inglaterra. La leyenda quiere que el verdadero comienzo de la historia monacal en Gran Bretaña se en-

cuentre en el país de Gales y bajo la dirección del monje Gildas.

En el año 397 fue construida la *Cándida Casa (White House)* por Ninian, un monje de origen probablemente británico y a quien la áurea leyenda hace descender de uno de los reyes de esa región. Ninian fue enviado a Roma desde muy niño y recibió allí la educación que lo habilitaría para fundar un hogar monástico de cultura religiosa. La *Casa Blanca*, como se la llamó en la región, estaba ubicada al sur de Escocia y desde ese lugar irradió el EVANGELIO sobre Irlanda y norte de Inglaterra. Una de sus más importantes misiones fue la de evangelizar a los salvajes pictos que vivían en esa zona.

8. San Patricio

Nació en Doventry cerca del año 389 y era hijo de un diácono que comandaba un pequeño grupo de soldados y vivía de una modesta granja. Este hombre múltiple hacía sus tres oficios con celo e inteligencia. Patricio heredó ambas cualidades de su padre y, como él, albergó, bajo sus hábitos monacales, el alma de un soldado y la laboriosa diligencia de un labrador.

Sus primeros pasos en la vida no fueron dados sobre el áspero sendero que conduce a la santidad, pero Dios le tenía preparado un destino singular. Tomado prisionero en una *razzia* llevada a buen término por piratas irlandeses, fue vendido a unos *druidas* de esa nacionalidad. Los sacerdotes paganos, dueños del joven Patricio, lo destinaron a cuidar cerdos. Fue en este oficio donde Patricio aprendió a rezar con pasión y, al mismo tiempo, a hablar el idioma irlandés que tanto había de servirle en el futuro.

Los *druidas* se habían aficionado a su porquerizo, pero Patricio tenía otros proyectos en la mente y, en cuanto pudo, escapó de la casa de sus dueños y regresó, luego de múltiples peripecias, al hogar paterno. Los padres quisieron retenerlo con ellos, pero, como dicen sus biógrafos, había oído *"la voz de Irlanda"* y tenía ya conocimiento de cual era su misión. Comprendía perfectamente Patricio todo lo que le hacía falta para cumplir sus propósitos, y

se dirigió a la Galia para adquirir formación teológica y competencia catequística. Fue en Auxerre, al lado del legendario obispo Saint Germain l'Auxerrois, donde Patricio se convirtió en un apóstol. Quince años dicen que vivió con Saint Germain. Cuando abandonó la diócesis de Auxerre, era un hombre maduro y tenía ya el cargo episcopal. Se dirigió inmediatamente a Irlanda y se instaló en Leinster. Se cuenta también que los druidas habían previsto su llegada y la habían anunciado en una suerte de letanía:

"Vendrá un hombre de cabeza rapada
por el mar vendrá esa cabeza loca.
Tendrá un agujero arriba de su toca
y su bastón tendrá la cabeza curvada.
Una mesa está al este de su casa,
todo el mundo la responde: amén, amén" [130].

La historia de la conversión de los irlandeses por San Patricio pertenece al más dorado estilo de la leyenda áurea. Milagros a granel, ordalías en las que sale siempre triunfador y todo esto salpicado por las intrigas de los druidas constantemente vencidos por el campeón de la Iglesia. Como todas estas historias han sido escritas con mucha posterioridad a los acontecimientos y de acuerdo con una manera más edificante que científica, resulta difícil tomarlas en cuenta para una auténtica biografía de San Patricio.

Lo que podemos atribuirle definitivamente, porque está en el temperamento de su pueblo y porque fue una tradición sostenida hasta épocas mejor conocidas, es la severidad de su ascesis y la dureza de su mano para aplicar castigos a los que prevaricaban con las cosas santas.

La leyenda lo hace vivir más de ciento veinte años. Parece muy poco probable. Aunque la fecha exacta de su muerte no es bien conocida, debe datar del año 461, cuando había pasado los setenta. Escribió unas confesiones o justificación. Un pequeño folleto en latín, mal

[130] Jean Decarreaux, LES MOINES ET LA CIVILISATION, Paris, Arthaud, 1962, pág. 108.

escrito y mal pensado, pero lleno de sinceridad y buen sentido. Esta pequeña obra nos consuela un poco de las exageraciones innecesarias de las hagiografías.

9. San Colombán

La leyenda áurea nos ha hecho perder en parte la humanidad de Patricio, entregándonos un personaje convencional y totalmente fabricado por la fantasía piadosa de los monjes de la primera Edad Media. San Colombán, sin escapar totalmente a esta suerte, ha vivido en una época mejor conocida; y el historiador de su vida puede seguir sus pasos sin mayores inconvenientes.

A fines del siglo VI lo encontramos en la Galia donde ha descendido en compañía de otros monjes irlandeses para devolver las enseñanzas recibidas con una prédica capaz de levantar sus caídas costumbres: *"el rigor de la regla irlandesa era una garantía contra el desorden que reinaba entonces en la Iglesia Gala"* [181].

La conversión de los francos al cristianismo había dado buenos frutos desde el punto de vista político. La Galia había sido defendida de los ataques exteriores y había conservado la unidad de la fe católica. Pero los francos eran conversos por decreto. Sus costumbres seguían siendo bárbaras; y esta barbarie, lejos de atenuarse, se complicó y degeneró en contacto con los usos más civilizados de la población galorromana. La dinastía merovingia fue la primera en acusar recibo de esta decadencia. La depravación de las clases dirigentes contagió a todo un pueblo que paulatinamente fue cayendo en el más lamentable olvido de la práctica cristiana. La Iglesia de Roma advirtió pronto la extensión de este mal y apeló a los monjes celtas para levantar el espíritu de los galos. Hasta la época carolingia la influencia irlandesa se hará sentir en el país galo. El renacimiento que comienza a apuntar en el siglo VIII se debe en gran parte a la prédica de los monjes venidos de la *"Isla de los Santos"* como se llamaba a Gran Bretaña en esa dichosa edad.

[181] Ibídem, pág. 185.

Capítulo V: *La conversión de los francos*

1. La población de la Galia en los siglos V y VI

Nuestra reflexión sobre las ideas políticas de San Agustín nos ocupó, durante un breve lapso, con la situación cultural y socio política de la provincia romana de África. Abandonamos ese territorio cuando el obispo de Hipona moría y los vándalos sitiaban la ciudad. Hipona no se repuso más de esta doble catástrofe. Podemos afirmar que, con la desaparición de San Agustín, Hipona dejó de ser el foco espiritual de la cristiandad y se extinguió paulatinamente hasta no ser otra cosa que un recuerdo ligado a la personalidad extraordinaria de su santo.

Pongamos ahora nuestra atención en el extremo noroccidental del Imperio Romano, donde vivían los francos. Este pueblo de lengua germánica habitaba el Rhin medio y el Rhin inferior hasta su desembocadura. Hacía mucho tiempo que estaba en contacto con los romanos y servía bajo las órdenes del Imperio con gran competencia guerrera. Es un error superado por la historiografía moderna creer que las invasiones de los bárbaros fueron operaciones militares hechas en perjuicio de Roma por ejércitos invasores. La mayor parte de los bárbaros que en un momento determinado de la historia se hicieron cargo de una porción del Imperio eran mercenarios que militaban bajo las águilas romanas. En todos esos casos no corresponde hablar de sublevación y alzamientos, pues la autoridad romana había desfallecido por completo y las poblaciones estaban a merced de las depredaciones de pueblos más bárbaros que aquellos puestos al servicio de la Loba. Desde el punto de vista de los pobladores del Imperio, estos ejércitos aseguraron una defensa que

Roma ya no podía dar. Aunque su dominio no se mantuvo en los límites señalados por un preciso derecho político, debe reconocerse que hicieron lo mejor que podían hacer dada la situación de abandono en que todo se encontraba.

Ese exágono casi regular, con sus fronteras marítimas y continentales que llamamos Francia, estaba muy lejos de tener la unidad que estamos habituados a concederle. Poblado por razas muy diversas, presenta al historiador una topografía sociocultural aún más variada que su etnología. La parte sudeste del país, llamada por los romanos *Provincia*, había recibido desde muy temprano una fuerte impronta griega que tuvo por foco a la ciudad de Marsalia, de origen fóceo.

Los griegos se extendieron por todo el litoral mediterráneo de la futura Provenza y dominaron las desembocaduras de los ríos que afluyen hacia ese mar. El valle del Ródano les permitió extender su influencia comercial y cultural más allá de las fronteras políticas de su dominio. Se puede afirmar que gran parte de la Galia recibió la cultura griega antes que la latina. Esta infuencia no caló tan hondo en el espíritu de los galos, ni produjo en ellos modificaciones tan profundas como las que determinó más tarde el contacto con los romanos.

La parte sudoccidental estaba poblada, en su mayor parte, por vascones y aquitanos. Estos últimos fueron pueblos de origen celtíbero. La mezcla debe haberse producido cuando los celtas, indogermánicos, invadieron, desde el norte, y se asentaron en las comarcas de población íbera.

Mucho antes de la conquista romana los celtas se habían extendido por todo el territorio de lo que hoy es Francia y llegaron a tener un dominio militar sobre la amplia zona que formaban la Galia, la Hispania, la Italia del norte, la cuenca del Danubio, hasta terminar por Oriente en Asia Menor, donde recibieron el nombre de Gálatas, cuya vanidad y ligereza fue reprobada por San Pablo. En occidente atravesaron el macizo armoricano y penetraron en las Islas Británicas. La verde Irlanda fue la que recibió con más pureza el aporte de ese temperamento apasionado en el que el amor a la aventura disputa extrañamente con la violencia patriótica.

El dominio de los celtas careció de unidad política y tiene todas las características de un poder fluctuante ejercido por una nobleza armada. Cuando César penetró en la Galia, esta nobleza militar estaba muy dividida y los jefes galos que ofrecieron mayor resistencia al invasor, como Vercingetorix, se apoyaron en las clases populares más que en la aristocracia. Roma, de acuerdo con un uso que había probado su éxito, reconoció los derechos de esa nobleza y gobernó el país a través de ella.

Los galos fueron muy receptivos a la influencia de Roma. Tan profundamente entró en ellos la cultura latina que cambiaron su idioma por el de los conquistadores. Explica Madaule que tal asimilación se cumplió con facilidad porque la Galia tenía que optar entre germanizarse o romanizarse. Si eligió el segundo término de la disyuntiva fue porque la influencia griega predispuso su espíritu para la cultura clásica [132].

En los siglos V y VI de nuestra era la romanización de la Galia era casi completa. Salvo los bretones, todo el país hablaba el latín vulgar y se había convertido al catolicismo romano.

2. Conversión de los francos

Con excepción de los francos, que se mantenían fieles a su tradición religiosa, los pueblos bárbaros en contacto con el Imperio se habían convertido al cristianismo arriano. Esta decisión dio a sus relaciones con la Iglesia Católica un carácter negativo. Los francos hasta el siglo V no habían seguido este movimiento. El paso decisivo lo dio uno de sus caudillos, Clodoveo, que optó por la Iglesia de Roma.

Pertenecía a una de las familias reales del pueblo franco y era hijo de Childerico, aliado romano bajo las órdenes de Egidio, sucesor de Aecio en las legiones apos-

[132] Jacques Madaule, HISTOIRE DE FRANCE, París, Gallimard, 1943, T. I, págs. 28 y ss.

tadas en la Galia. Muerto Egidio, Childerico quedó al frente del ejército como único protector de la población galorromana. Narra una vieja leyenda, ligada a la vida de Santa Genoveva de París, que Childerico no miraba con malos ojos a la religión católica. La piadosa virgen estaba empeñada en obtener de Dios la conversión de Clodoveo, hijo de Childerico, cuyo coraje y habilidad corrían parejos con su magnanimidad. La hagiografía de la santa parisiense hace hincapié en esta influencia sobrenatural. Sin negarla, conviene tomar en cuenta la iniciativa de otros dos personajes, no menos santos que Genoveva pero más ligados a los intereses naturales del monarca franco. Estos fueron Clotilde, la mujer de Clodoveo, y Remigio, el obispo de Reims.

Fue una suerte para la Iglesia que el príncipe franco hubiera contraído matrimonio con una princesa católica de la casa de Burgundia. Clotilde pertenecía a la especie de matronas proselitistas que puestas en la pista de una conversión probable remueven cielo y tierra para conseguirla. En el cielo deben haberla ayudado los votos de Genoveva y Remigio; en la tierra, la buena disposición del propio Clodoveo y la indudable capacidad del obispo de Reims que supo aconsejarla con eficacia.

A estos factores se sumó un acontecimiento que dio mayor eficacia a los instrumentos movidos por la providencia para conmover el corazón de Clodoveo. Los alemanes, pueblo germánico que ocupaba desde el siglo IV la región comprendida entre el Rhin superior y el Danubio, se habían apoderado de Alsacia y amenazaban extenderse a lo largo del Eifel y el Mosela sobre el dominio de los francos.

En el año 496 ambos ejércitos chocan en el valle del Rhin. Gregorio de Tours, el historiador de este nuevo Constantino, nos cuenta que el rey franco, viendo la batalla a punto de perderse, imploró al Dios de su esposa en los siguientes términos: *"Cristo, que según Clotilde eres el Dios vivo, ven en mi ayuda. Si me das la victoria sobre mis enemigos, creeré en Ti y me haré bautizar"* [128].

[128] Gregorio de Tours, Historia de los francos, T. II, Capítulo 30.

La suerte de la batalla cambió, y el rey de los alamanes pereció en el combate. Clodoveo recibió el bautismo y, con él, tres mil hombres de su séquito. Este acto de fe de Clodoveo no tenía el carácter de una auténtica conversión. La sucesión de los hechos que ingenuamente narra Gregorio de Tours informará con creces sobre la persistencia, en el corazón del catecúmeno, de las bárbaras costumbres de su pueblo. No obstante, la importancia política de este hecho fue enorme. Los obispos galos percibieron con agudeza el partido que se podía sacar de él y apoyaron con unanimidad la formación de este reino.

Clodoveo era bárbaro pero nada tonto, y comprendió que para dominar la Galia necesitaba el apoyo de los obispos. Su política militar se dirigió a lograr el poder sobre todo el país. La victoria obtenida sobre los visigodos en 507 le dio el sur de Francia. El emperador de Bizancio, Anastasio, reconoció su gobierno, le otorgó dignidad consular y afianzó su autoridad.

El progreso de los francos no se detuvo aquí. Aunque la costumbre germánica de dividir el dominio entre todos los hijos del rey hacía difícil sostener la unidad, el pueblo franco, por su fusión con la población galorromana y su adhesión a la Iglesia Católica, alcanzó una homogeneidad y una coherencia política que los otros bárbaros no pudieron tener.

Los francos entendieron el catolicismo a su modo y siguieron siendo tan bárbaros como antes. Muchos de ellos no abandonaron el culto de ídolos, de modo que se encontraron divididos en dos religiones y entregados a costumbres que nada tenían que ver con el cristianismo. Las crónicas de la época, con todo lo que puede haber en ellas de gusto por lo maravilloso y de espíritu apologético, no disimulan la caída tremenda de los usos civilizados ni la brutalidad de los nuevos conversos.

Los francos se hicieron de la religión cristiana una idea muy particular. La consideraban ligada a sus triunfos guerreros. La ley sálica, que data del siglo IV, se hace eco de este triunfalismo con ingenuo entusiasmo:

"¡Viva Cristo que ama a los Francos! Que El guarde su reino, colme a sus reyes con su gracia, proteja a sus ejércitos y les acuerde estos guardianes de la fe: la paz, la alegría y la prosperidad, El, el Cristo, Rey de reyes".

La unción del fragmento tiene un sentido puramente exterior. Si se exceptúa el reconocimiento de la paz, un poco tímidamente entre la alegría y la prosperidad, no difiere mucho de las invocaciones al antiguo Odín. Advierte Schnürer que el párrafo da una idea bárbara del poder temporal asociado a la religión.

3. Los obispos

No sabemos qué cosa hubiera podido crear el poder de los francos librados a la espontaneidad de un crecimiento sin trabas. Probablemente se hubiesen consumido en una lamentable anarquía. Por suerte para el futuro de la nación francesa, los obispos galos constituían una fuente de autoridad estable y muy bien estructurada. Ellos supieron encauzar el vigor de los francos por los caminos del orden y usaron sus espadas al servicio de una empresa civilizadora. La religión —como escribe Maurras en MES IDÉES POLITIQUES—, como disciplina del espíritu, es más necesaria para los que tienen que conducir un pueblo que para los que son conducidos *"en razón del papel de dirección que están llamados a tener respecto al pueblo: si los furores de la bestia humana son de temer siempre y en todos, conviene temerlos más según la proporción de poder que la bestia tenga".*

La ocupación de Burgundia en 534 y de Provenza en 537 por los hijos de Clodoveo puso a los obispos de estos países galos en contacto con sus colegas del Norte, y, al abrigo de las persecuciones arrianas, se dieron a la tarea de formar una sólida armadura social.

La confusión era terrible y el choque de los poderes e intereses contrapuestos aumentaba la indigencia de esos tiempos. La única autoridad estable que trascendía la esfera del egoísmo personal y apuntaba a un propósito altruista era la de la Iglesia. La actividad episcopal fue

múltiple y bajo su jurisdicción entraron tareas de las más diversas índoles; cuestiones económicas, sociales y hasta políticas eran debatidas y solucionadas por los obispos. Esta situación trajo sus inconvenientes, pues se impuso la costumbre de elegir para el cargo episcopal a hombres que tuvieran condiciones para entender tan variados negocios. La aristocracia galorromana fue la encargada de proveer sus mejores hombres al episcopado galo: el patricio Sidonio Apolinario fue obispo de Clermont; el senador Eucher lo fue de Lyon; el duque Germain d'Auxerre de su propio señorío, y los nobles Avito y Ruricio, de Vienne y Limoges respectivamente. Muchos de estos servidores de la Iglesia constituyeron verdaderas dinastías y con frecuencia el hijo de un obispo sucedía a su padre en el cargo.

La costumbre quería también que la elección del obispo fuera hecha por los miembros de la feligresía. Como el papa Celestino I había señalado la conveniencia de elegir entre aquellos que tuvieran más méritos en sus respectivas diócesis, y no entre los que andaban de paso, el pueblo creyente elegía a los que podían defenderlo mejor, sin encuadrarse siempre en las disposiciones canónicas que exigían del candidato buena doctrina, *"para que pudiera enseñar lo que había aprendido".*

La influencia ejercida por los obispos sobre los reyes fue grande, pero al mismo tiempo los reyes influyeron, menos convenientemente, en la elección de los altos prelados de la Iglesia. Esta inmisción tuvo graves consecuencias. La peor de ellas fue la práctica simoníaca adoptada por los hijos de Clodoveo de vender los cargos episcopales. Era un modo cómodo de obtener dinero en una época que carecía de organización impositiva, pero colocaba a la cabeza de las diócesis a los más afortunados y no a los mejores. A este respecto dice el venerable Gregorio de Tours con lacónica franqueza: *"el sacerdocio era vendido por los reyes".*

Los compradores solían ser laicos poco preparados para la función eclesiástica e introducían en sus ministerios costumbres mundanas, reñidas con la majestad sacerdotal. Los obispos auténticos, los que habían obtenido

su dignidad sin entrar en estas miserables componendas, estaban indignados. En el año 533 hicieron oír su protesta en el concilio que tuvo lugar en la ciudad de Orleans. La mala práctica no desapareció del todo, pues los decretos contra el vicio simoníaco de los reyes francos se renuevan en los sínodos del 535 y del 549.

En el Concilio de Clermont se insistió sobre este tema: "*Que nadie busque el honor sagrado del episcopado por codicia, sino por mérito; que no adquiera esta divina función con dineros, sino por sus costumbres; que logre esta dignidad por la elección de todos no por el favor de algunos... Quienquiera que desee el episcopado tiene que ser ordenado sacerdote en virtud de la elección del clero y del pueblo, con el consentimiento del metropolitano de la provincia. Que no recurra el patronato de los poderosos; que no use de astucia para hacer suscribir el decreto de su elección por medio de regalos a unos y amenazas a otros; si hubiera actuado de esta manera debe ser privado de la Iglesia que rige sin dignidad*". (Capitular 2, Orleans 538, Capítulo 3)

Diez años más tarde, un nuevo concilio en la ciudad de Orleans reconoce al rey el derecho de intervenir en la elección del obispo. Esta concesión tiene el propósito de limitar la intervención laica a la sola persona del monarca. La mala costumbre de vender las investiduras se había generalizado entre los grandes y no había señor que no quisiera extraer provecho de este vicio. En 558 un concilio realizado en París proclama la abrogación lisa y llana de esta medida y pide el retorno a las antiguas tradiciones eclesiásticas. Renueva el canon 11 del Concilio de Orleans y lo confirma con una amenaza de excomunión al que vendiere o comprare una dignidad eclesiástica.

En su tercera generación los sucesores de Clodoveo empeoraron las cosas. Los reyes merovingios, como suelo designárselos en honor de un lejano y poco conocido Meroveo, entran en descomposición. Las crónicas de la época revelan en la familia real una situación moral pa-

vorosa. Hubo un breve interludio de salud con el advenimiento al trono de Clotario II y el del famoso rey Dagoberto. El primero de estos dos reyes realizó en París un concilio de obispos galos donde se confirmaron las disposiciones canónicas contra la simonía y se ratificaron los principios tradicionales para la elección de obispos. El concilio no dijo nada respecto a la participación del rey en estas elecciones, pero existe un edicto de Clotario II por el que éste aprueba las decisiones del concilio y añade un codicilo que permite colegir su propia participación en el asunto: "*si el elegido es digno, que se lo ordene obispo por orden del príncipe*". Como se ve, la inmición del rey todavía no ha desaparecido.

Le bon roy Dagobert goza en Francia de mejor tradición y su recuerdo viene siempre acompañado con el de su consejero áulico, *le bon Saint Eloi*, que según una vieja canción se encargaba de advertirle cómo debía ponerse los pantalones:

> "*Le bon Saint Eloi, lui dit, 'Mon Roy, mettez-vous vos culottes à l'endroit'*".

La canción es muy posterior a la época de Dagoberto, pero recoge una versión que tiene un cierto valor histórico: la influencia que sobre el rey ejerció Eloy, obispo de Noyon, y una de las figuras eclesiásticas más destacadas de la época.

El obispo ejercía su oficio apostólico en una circunscripción territorial que llevaba, como hoy, el nombre de diócesis (*diocesis*). El cargo no podía ser compartido, aunque los concilios recuerdan, una y otra vez, que cuando el titular de la diócesis no pueda cumplir sus obligaciones pastorales por enfermedad o ancianidad, puede tener un coadjutor.

La primera obligación del obispo es predicar el EVANGELIO. Todos los domingos y días festivos tenía el deber de adoctrinar a su pueblo y vigilar para que sus párrocos hicieran lo mismo. El deseo general de todos los cristianos era que la prédica del EVANGELIO no quedara en una

simple exposición verbal. El obispo debía llevar una vida conforme al ideal sacerdotal sostenido por la Iglesia. Cuando no se cumplía con esta norma y la voz no era sostenida por el ejemplo, la inautenticidad del mensaje episcopal incidía negativamente en la conducta de los feligreses. En esa época, como en todas, se estaba más atento a la ejemplaridad concreta que a los paradigmas retóricos.

Sería ingenuo suponer que todos los obispos actuaban de acuerdo con estas inspiraciones. Los concilios de la Iglesia gala se hacen eco de la inconducta de muchos pastores. Gregorio de Tours recuerda a Cautinus, obispo de Clermont, como a un borracho desenfrenado, cruel y codicioso, que había hecho enterrar vivo a un sacerdote para apoderarse de los bienes de su parroquia. Éste es, sin lugar a dudas, un caso excepcional de mal ejemplo, pero existían numerosos prelados que habían obtenido sus dignidades por la simonía y eran más aficionados a salir de caza que a predicar el Evangelio.

La diócesis, para facilitar el cuidado de las almas, estaba dividida en parroquias y cada una de éstas tenía a su cabeza un cura párroco. La designación de los sacerdotes parroquiales seguía el mismo camino que el nombramiento del obispo. El canon exigía que antes de recibir las sagradas órdenes el laico tuviera un año de antigüedad, por lo menos, en la recepción del bautismo. Debía tener una instrucción suficiente en la doctrina y haber demostrado, ante sus futuros feligreses, una conducta ejemplar. No podían ser sacerdotes los ignorantes, ni los que se habían casado dos veces o habían desposado una viuda. La edad mínima requerida para el sacerdocio era de treinta años. Ocho días antes de la ordenación, el obispo de la diócesis convocaba a todos los parroquianos y les recordaba que tenían la obligación de manifestar cualquier impedimento que hubiere contra el candidato a recibir el orden sagrado.

Las prescripciones respecto al celibato sacerdotal coinciden en señalar su necesidad. Un hombre casado podía ser cura, pero le estaba prohibido cohabitar con su mujer en una misma habitación y tener con ella relaciones

carnales. El propósito no puede ser más claro: evitar la entrada en la Iglesia del hombre casado, favorecer el celibato clerical y propender a una exclusiva dedicación al oficio sacerdotal. Todos los concilios manifiestan la necesidad de que los religiosos lleven una vida recogida bajo la vigilancia paternal del obispo.

De esta época data la organización de las parroquias rurales. El Concilio de Vaison (529) recomienda a los párrocos de la campaña recibir en sus casas a jóvenes lectores solteros para enseñarles la ley de Dios y prepararlos para el santo ministerio.

Los grandes señores tenían en sus castillos capillas particulares a cuyo frente ponían un capellán privado. La mayor parte de las veces elegían el capellán entre los hombres de su séquito, pero a veces lo hacían entre sus esclavos. Esta situación dio lugar a muchos abusos y los concilios se hicieron eco de los atropellos a las leyes canónicas.

No es posible hablar de unidad nacional en una época en que Francia todavía no existía y en que el dominio político era un mosaico de reinos y señoríos en continua querella, pero la Iglesia gala tenía el sentimiento de constituir una unidad particular y lo mostró en los numerosos concilios que se efectuaron en ese tiempo. Entre los años 506, fecha del Concilio de Agde, hasta el 695, data del de Auxerre, hubo en el país galo más de cincuenta concilios, lo que hace un promedio de un concilio cada tres años. La importancia que estas reuniones eclesiásticas tuvieron para la unidad espiritual del pueblo no puede escapar a quienquiera tenga un adarme de inteligencia política.

Se ha dicho que esta proliferación de sínodos mostraba, ya en ese tiempo, una ligera inclinación galicana, y que los obispos galos tendían peligrosamente a sentirse separados del Santo Sitio. Creo que tal opinión se adelanta un poco a los acontecimientos y señala un vicio muy posterior a la época que historiamos. La relativa independencia jurisdiccional de la Iglesia gala no actuaba contra la dependencia doctrinal de Roma. Los concilios no fueron parcos en señalar con claridad los derechos superio-

res del Papa: "*¿Qué obispo tiene la presunción de actuar contra los decretos emanados de la Sede Apostólica?*", como se dijo en el Concilio de Tours (527) c. 21.

4. Acción social de la Iglesia gala

Los tiempos merovingios son ricos en contrastes violentos, donde lo peor y lo mejor aparecen extrañadamente mezclados en la conducta de los hombres. Los reyes de esta primera dinastía perdieron sus antiguas virtudes de comando y pervirtieron sus relaciones con la Iglesia. El poder temporal intervino corruptoramente en la función eclesiástica y el clero, estropeado por los abusos del poder, arruinó el prestigio de su investidura. Las luces y las sombras acusan cada vez más sus diferencias en la medida en que la vida política se disuelve y las luchas intestinas siembran el caos y la división. La confusión, la inseguridad, el peligro, desnudaron los instintos más primitivos y, al mismo tiempo, pusieron de relieve la santidad de los que resistieron.

Ateniéndose solamente al poder político, resalta de inmediato su carácter puramente militar. Las restantes actividades del reino son del resorte de la Iglesia. Ella educa, administra y atiende todo lo que se refiere a la justicia social. Establece la lista de los indigentes y trata de aliviar la situación de las personas que no pueden atender a su subsistencia por sus propios medios.

El primer concilio realizado en la ciudad de Orleans, del que hemos mencionado algunas medidas eclesiásticas, asienta un principio que debe tomarse como canon para medir la responsabilidad que la Iglesia gala asumía frente al problema de la miseria económica: a los pobres e incapaces había que proveerlos de los alimentos y vestidos que necesitaban.

Un concilio realizado en Tours en 567 es todavía más categórico y ordena a cada una de las ciudades y villorios que deben ocuparse de los menesterosos que vagabundean de un lugar a otro sin asilo. De esa época son los primeros hospicios fundados en la Galia. El obispo Praejectus fundó en Colombier, cerca de Clermont, un hospital provisto de médicos y enfermeros con capacidad para albergar veinte enfermos. Chalons-sur-Saône, Verdun, Metz, Maestrich y Quincey cuentan con enfermerías y leproserías instaladas.

Otro problema que atrajo la atención de la Iglesia durante esta época fue el de los esclavos. La solución no era fácil. La economía reposaba totalmente sobre la mano de obra esclava y no se podía romper con esa costumbre, ni predicar una revuelta social tan inútil como peligrosa. Además una revolución social exige un clima propio que en esa época no se daba. La Iglesia no tuvo nunca interés en esa clase de empresa, su preocupación era las almas. Fue sobre esa base religiosa sobre la que echó los cimientos de una civilización que haría posible la superación de esa costumbre abominable.

Es probable –como piensa Gustavo Schnürer– que el paso de la economía monetaria a la economía rural favoreció la suerte de los esclavos. Con el lujo antiguo se terminó la posibilidad de mantener un costoso servicio doméstico. Los esclavos adscriptos a la gleba dejaron de pertenecer a los dueños y se convirtieron en siervos de la tierra. Esta servidumbre afianzaba un principio de arraigo y daba a la familia la seguridad del hogar establecido. Los esclavos domésticos que formaban el séquito de los príncipes y los grandes señores fueron reemplazados por hombres libres o tomaron la condición de tales, en tanto demostraron valor militar. Señala esta evolución el nombre de los grandes cargos cortesanos. El título de mariscal, que antaño designaba a un mozo de cuadra, se convirtió en la primera dignidad militar del reino. La senescalía, ejercida por un sirviente del dormitorio real, se convierte en un oficio de inmediata proximidad al monarca. El copero toma el nombre de chambelán del reino y es uno de los oficiales más importantes de la corte, junto con el escudero, cuyo nombre reemplaza a un antiguo pinche de cocina encargado de trinchar las aves y otros animales servidos en la mesa real.

La Iglesia cultivaba grandes extensiones de terreno y los monjes y oblatos no daban abasto para laborar tanto

campo. Fue necesario emplear mano de obra laica en carácter de siervos o esclavos. Estos siervos gozaban de ciertas prerrogativas que no tenían aquellos adscriptos a las propiedades comunes. Pertenecían a la Iglesia y no a un señor particular y por lo tanto estaban sometidos al fuero de las leyes eclesiásticas.

En el Concilio de Epaona se trató especialmente el caso de crímenes cometidos contra un esclavo y se estableció una excomunión de dos años para el que matara injustamente a un hombre de su pertenencia. Otro concilio limitó la venta de esclavos en los confines del reino, para que no cayeran en manos de paganos o judíos [124].

La tendencia general de la época era manumitir los esclavos. Hacerlo así se consideraba una obra de misericordia que ganaba méritos espirituales para quien la realizara, pero como los esclavos eran parte de la economía, la liberación exigía una retribución en dinero para aquel en cuyo perjuicio se hacía.

La manumisión del esclavo reclamaba ser hecha en un acto público y reconocida a través de una ceremonia religiosa. Un documento firmado por el obispo y varios testigos de importancia en la feligresía certificaba la nueva condición del liberto. Las tentaciones del poder son siempre grandes, y peligrosas sus explosiones; por esa razón los libertos mantenían una estrecha correspondencia con la Iglesia para evitar inconvenientes con los antiguos amos y resguardar mejor su libertad.

Muchos de estos libertos se convertían en colonos de los dominios eclesiásticos y poseían una porción de tierra a título de granjeros. La protección era pagada con un porcentaje de la producción neta. En casos de años malos y pérdida total de las cosechas, la abadía o el monasterio subvenía a sus necesidades mediante un préstamo en productos de consumo y semillas para nuevas siembras. La Iglesia consideraba inmoral todo préstamo con interés. La usura fue duramente perseguida durante la Edad Media. La situación cambió a partir del siglo XIV y con

[124] Gustave Schnürer, L'Église et la civilisation au Moyen Age, París, Payot, 1933, pág. 283.

ella la condición de los siervos de la gleba. Esta se hizo penosa hacia el fin de la Edad Media: "*en esa época el crecimiento de las ciudades que habían reconstituido su economía monetaria obligó a los propietarios rurales a fijar de manera arbitraria el porcentaje de sus aparcerías y reducir a la condición de esclavos a los siervos y aun a los paisanos libres*" [125].

Schnürer hace notar que el problema de la esclavitud presentaba a la Iglesia otra dificultad: ¿qué criterio debía imperar cuando un esclavo solicitaba ser recibido como clérigo? Desde un punto de vista puramente teórico, un esclavo tenía tanto derecho como un hombre libre a ser sacerdote de Cristo. Esta situación ante el derecho es el mejor aporte que la Iglesia hizo al problema de la esclavitud. El esclavo era un hombre libre ante los ojos de Dios y tenía todos los derechos de los otros hombres para poder servirlo.

Las dificultades aparecían cuando se trataba del ejercicio efectivo de este derecho. La Iglesia no podía desoír las costumbres imperantes y hubiera sido impolítico lesionar los intereses de los dueños considerando libre al esclavo que se refugiara en su clero. Además no resultaba muy limpia la posición de aquel que buscaba el apostolado para escapar a su condición servil. Ambos aspectos de la cuestión tuvieron que ser examinados y pesados con todo cuidado para que la solución naciera de la prudencia y no del temor o la rebeldía contra las leyes imperantes. El derecho canónico no admitió esclavos en el clero si no mediaba liberación por parte del dueño, y esto por dos razones: porque el amo podía reclamar la devolución de aquello que le pertenecía, o porque podía sentirse con derechos sobre un miembro de la Iglesia como si éste fuera propiedad suya. La situación de ministros de la Iglesia en lamentable dependencia respecto de un laico era fuente de conflictos que se debía evitar.

El papa León el Grande remitió, en el año 443, una carta pastoral a los obispos de Italia donde los amonesta por haber aceptado para el sacerdocio esclavos no liberados por sus dueños. Los motivos aducidos por el sumo

[125] Ibidem, pág. 285.

pontífice son dos: el primero hace mención al derecho que tienen los amos sobre lo que la ley civil considera su propiedad; el segundo afirma que el oficio sagrado puede ser manchado por la indignidad del sacerdote. Es menester que el hombre consagrado al servicio divino sea libre y que su movimiento hacia Dios nazca de la generosidad del ánimo y no de una frustración. La Iglesia no es el refugio de los que desertan de la miseria sino la casa de los que buscan a Dios.

La cuestión fue temible y los problemas que suscitó no terminaron con la adopción de estos criterios por parte de la jerarquía eclesiástica. Los monasterios sostenían opiniones diferentes, y en más de una oportunidad chocaron con las prescripciones establecidas por los obispos, acordando libertad a los esclavos que se refugiaban entre sus muros.

El idealismo de la vida monacal forzaba la realidad y encontraba en su camino la autoridad regular para encauzar el vuelo de sus aspiraciones. De hecho la regla establecida por San Benito no hacía distingos: "*no se debe asignar al monje de condición servil un grado inferior al hombre libre. Esclavos o libres, estamos unidos en Cristo y sometidos al mismo dueño, o la misma servidumbre, puesto que Dios no hace acepción de personas*" [136].

Conviene recordar, para que se interprete mejor el espíritu de la regla benedictina, que Dios hace acepción de personas, pues hay elegidos y réprobos y esto en función de diferencias relativas a los méritos personales. Lo que Dios no toma en cuenta es el metro usado por el mundo para medir la situación de los hombres y su jerarquía social. La regla benedictina, pese a su buena voluntad, tuvo que aceptar, por parte de sus ordinarios, algunas prescripciones para poner acuerdo con las leyes civiles y salvarse de intervenciones molestas. Fue el obispo de Arles, en Provenza, quien hizo añadir este codicilo a la mencionada regla: "*La admisión de un esclavo está prohibida. Cuando se trate de un liberto, si es adulto*

[136] REGULA c., 2.

y posee carta de liberación firmada por su amo, el abad queda en libertad de aceptarlo".

5. Situación de la mujer

Se ha reprochado al cristianismo medieval una actitud ante la mujer que predisponía a la misoginia. La expresión más sonora de esta falta de comprensión para el bello sexo aparece en una nota de Gregorio de Tours respecto al Concilio de Macon. Según el cronista, uno de los obispos asistentes habría dicho en su rudo latín: "*Mulierem hominem non posse vocitari*". Traducido literalmente significa que la mujer no puede ser llamada un hombre. Si se toma el término hombre como designación de la especie, la opinión del obispo más que misoginia delataría imbecilidad irremediable. Felizmente para este prelado, la palabra *homo* designa en latín, y en las lenguas romances, al varón. Esta segunda acepción rescata el buen nombre y honor del obispo y convierte su supuesto desaire en una cortesía.

La tinta derrochada para hacer de esta expresión ambigua un caso de antifeminismo clerical mereció mejor destino. No valía la pena insistir tanto en una frase oscura cuando la actitud total de la Iglesia frente a la feminidad ha sido siempre la de un hondo reconocimiento.

El mismo Concilio de Macon dedicó a la situación de las mujeres indigentes y a las viudas buena parte de su atención y procuró que tanto unas como otras recibieran de la Iglesia especial cuidado. Exigía que, cuando se trataba de un juicio seguido contra una viuda o un huérfano, el juez informara al obispo para que éste tomara las providencias necesarias en defensa de los derechos del querellado. El juez, culpable de haber cometido injusticia contra una viuda o en perjuicio de un huérfano, se hacía acreedor a la pena de excomunión.

Cuando juzgamos el esfuerzo civilizador de la Iglesia durante esa época, tenemos que tener en cuenta el grado de postración en que había caído la sociedad galor-

romana como consecuencia de la asunción del poder por los bárbaros francos. Estos hombres no habían abandonado sus fieras costumbres, y la espontaneidad salvaje de los instintos no conocía vallas morales. Las mujeres estaban expuestas a los arrebatos del temperamento, y, lo que es peor, a las explosiones de una codicia desenfrenada. Las viudas dueñas de algunos bienes se veían asediadas por un cortejo de pretendientes que no temían pasar a la acción directa en el caso que no se aceptaran sus proposiciones. Esta situación empeoraba cuando el galán era casado y entre sus proyectos figuraba el de abandonar a su mujer legítima. La Iglesia se hacía eco de ambos reclamos y trataba de proteger a las viudas que deseaban vivir en santa continencia y al mismo tiempo prohibía, bajo pena de severas sanciones, la ruptura matrimonial.

El mismo espíritu de caridad y la sabia defensa de las condiciones orgánicas de la vida inspiran las reglas y decretos sobre la protección de los niños expósitos, de los prisioneros y de aquellos que están amenazados en su libertad personal o en el uso de sus precarios bienes por la codicia de los grandes. En todos estos casos la labor de la Iglesia se hace en dos niveles: en el espiritual con la prédica de principios que tienden a construir en el alma una disposición favorable a los sentimientos generosos; en el social con la intervención de la autoridad en favor de los débiles, pero sin caer en el prejuicio de hacer de la debilidad razón. La Iglesia reconoció siempre el valor positivo de la fuerza, pero trató de ponerla al servicio de una causa noble.

Para terminar, diremos, con Schnürer, que, tanto en el dominio jurídico como en el de la instrucción, la Iglesia fue mediadora entre la antigüedad y los pueblos nuevos. Puso a los bárbaros en contacto con las grandes experiencias de antaño y les hizo extraer de ellas consecuencias positivas. La legislación eclesiástica precedió a la civil y en muchos puntos entró en conflicto con ella, especialmente cuando tales leyes no eran más que costumbres bárbaras.

6. La economía

La época merovingia se beneficia todavía con algunos restos del antiguo esplendor económico. Las ciudades principales de la Galia conservan el régimen municipal impreso por Roma y sería totalmente inexacto pensar que la actividad comercial, tal como la entendía el mundo antiguo, había desaparecido completamente en beneficio de una economía rural.

Pirenne cree que el paso a la economía de uso se produce con los carolingios y esto como consecuencia del cierre del Mediterráneo por las tropas del Profeta. Advierte, en esta primera etapa de la Edad Media, la existencia de una burguesía comercial que trafica con un sistema monetario romano bizantino pero acuñado en la Galia. Estas monedas llevan sobre una de sus caras el busto del emperador y sobre la otra la *Victoria Augusti* a la que han agregado una cruz bizantina a imitación de las monedas imperiales. Esto explicaba la necesidad de mantener con Oriente una conformidad que no tendría sentido si no se conservaban las relaciones comerciales que imponía el mismo patrón monetario [137].

La presencia nada despreciable de este comercio se nota también en la crónica de Gregorio de Tours, quien, incidentalmente, se refiere en varias oportunidades a la ciudad de Marsella como a un centro comercial muy animado. Gregorio informa sobre la presencia de numerosas colonias judías y sirias que mantenían con Oriente un tráfico permanente de esmaltes y tejidos de seda. Delata la presencia de mercaderes en Verdún y refiere que el rey de esa zona les ha hecho un préstamo que los comerciantes devuelven poco después. Esta rápida transacción financiera supone un comercio relativamente próspero. Habla de la existencia en París de una casa de negocios (*domus negociantum*) y refiere la historia de un aprovechado mercader que se había enriquecido con la gran crisis del año 585. Todos estos negociantes seña-

[137] Henri Pirenne, Histoire économique de l'Occident médiévale, Brujas, Desclée, 1951, págs. 72 y ss.

lados por Gregorio de Tours eran bastante más que simples buhoneros como los que predominarán en la época carolingia.

Pirenne lamenta la carencia de informaciones precisas sobre la historia del comercio merovingio a partir de fines del siglo VI. Sospecha que ha sufrido el descenso general padecido por todas las actividades de la cultura.

Las causas de la decadencia son múltiples y no deben ser reducidas a la incompetencia política de los reyes merovingios. Quizá la más importante sea la perturbación provocada por el empuje de los mahometanos y su dominación en los puertos más importantes del Mediterráneo oriental. La conquista de Siria entre el 633 y el 640, la de Egipto entre el 638 y el 640 y la posesión de toda la costa norafricana hasta la península ibérica cerró al puerto de Marsella toda posibilidad de tráfico marítimo. Esta situación militar desplazó el eje de la política europea hacia el norte.

Los mahometanos por el mar y la prédica de la Iglesia en el continente colaboraron, aunque de distinta manera, en el auge de la economía de uso. El Tercer Concilio de Orleans en 538 prohíbe a todos los clérigos, sacerdotes y diáconos, el préstamo de dinero a interés; y otro concilio prohíbe los préstamos contra prestación de servicios personales. La Iglesia se opone a toda transacción meramente financiera y trata de limitar la economía al trabajo y al trueque. El dinero se hace cada vez más escaso y el comercio se reduce a las ferias regionales y al mercader ambulante.

7. La moral

No se trata de considerar los ideales sostenidos por los mejores representantes de la Iglesia, sino de valorar la conducta concreta de la sociedad merovingia. El cuadro que presenta el cronista, Gregorio de Tours, no puede ser peor. Los hábitos adquiridos por los germanos en su contacto con la civilización latina son abominables. Todo el arsenal romántico de la frescura bárbara y el encanto matinal de los pueblos nuevos desaparece en la descarnada descripción de Gregorio. Nada de ese vapor azulado

que el bueno de Valdemar Vedel veía extenderse sobre los acontecimientos del Occidente juvenil. La atmósfera que se respira es de perfidia y brutalidad. El fresco matinal y la aurora de los dedos rosas vendrán luego, cuando los ideales inspiren la poesía épica y la óptica caballeresca ponga sus cristales al servicio de la educación. Los siglos V, VI, VII y VIII son siglos de hierro. La vida es dura y las pasiones se manifiestan en una espontaneidad sin trabas. El rey Clotario mata a puñaladas a sus sobrinos arrancándolos de los brazos de la madre y se queja porque su hermano Childeberto ha cedido a un movimiento de ternura ante la desesperación del más pequeño. La historia de la reina Fredegunda repite en clave más desaforada la crueldad de Mesalina y la refuerza con los alardes de una concupiscencia sin freno.

Gregorio afirma que en su época hubo más lamentaciones que durante las peores persecuciones de Galerio. Cómo estaría de contaminado el ambiente y endurecido el juicio moral de las personas, que el mismo cronista, después de haber narrado la historia de Austregilda que hizo matar por su marido a los médicos que la atendieron sin curarla, se pregunta si no hubo pecado en esta medida. El marido de Austregilda era el buen rey Gontrán, pero fiel al juramento que había hecho a su difunta esposa, en cuanto ésta entró en la agonía, mandó a degollar a sus médicos de cabecera.

Las costumbres báquicas del obispo de Clermont permiten medir el abismo en que había caído la Iglesia gala. "*En su persona no había nada de santo* —asegura Gregorio—, *nada de respetable. No poseía ningún libro, ni religioso ni profano. Los judíos eran los únicos que lo querían, no porque él se preocupara por la salvación de ellos, sino porque podían venderle mercaderías por encima de su valor real*".

La iglesia merovingia sufre la influencia de su medio, y, aunque no carecía de representantes dignos, la mayor parte del clero seguía las costumbres depravadas de la época y se hundía, junto con la estirpe de Meroveo, en la degradación más abyecta. De otra parte vendrían los influjos positivos que la ayudarían a levantarse. En esta oportunidad la luz vino de Irlanda.

Capítulo VI: *Los carolingios*

1. Los mayores palatinos

La Edad Media osciló políticamente entre la fracturación del poder, ligada al temperamento y a los usos de celtas germanos, y una fuerte tendencia a la unidad proveniente del recuerdo persistente del Imperio Romano. En los siglos V, VI, VII y comienzos del VIII, predominó la primera de estas orientaciones. La segunda mitad del siglo VIII tendrá una clara preferencia por la unidad. En ella participarán dos fuerzas políticas mancomunadas en una acción coherente: la familia de los pipinidas y el Pontificado Romano.

Los pipinidas, más tarde llamados carolingios en honor al más grande de sus hijos, eran originarios de Austrasia y con el título de *mayordomos de palacio* o *mayores palatinos* dominaron durante cierto tiempo los descalabrados reinos merovingios. Fue un bastardo de Pipino de Heristal, Carlos Martel, el que dio más lustre a esta dinastía de altos oficiales, cuando detuvo en Poitiers a la cabalgata del Profeta en el mes de octubre del 732. Con esta victoria el Occidente no se libró de la amenaza sarracena, pero le puso un límite, y a partir de él inició una reconquista larga y dolorosa donde se había de templar el alma y el acero de sus barones.

Carlos Martel no sólo ganó una batalla, tuvo un sentido muy claro de la política que el Reino de los Francos debía seguir con respecto al Pontificado y se convirtió en un eficaz colaborador de los papas para preparar la unidad de los pueblos occidentales que culminaría con el gobierno de su nieto Carlos el Grande.

Pipino el Breve fue el verdadero artífice de esta política que comienza cuando acuerda a San Bonifacio su apoyo para renovar la decaída Iglesia galofranca. La resolución tomada por Carlomán, hermano de Pipino el Breve, de abandonar la parte del reino que Carlos Martel había puesto bajo su regencia y tomar el hábito monacal, favoreció la misión de Pipino. El nuevo mayor palatino, en posesión de toda la heredad dejada por su padre, decidió dar el paso político que lo separaba de la asunción legítima del trono franco. Envió a Roma a los legados Buijardo de Würzburg y Fulrado de Saint Denis para que preguntaran a Zacarías II si debía llamarse rey al que tenía la corona o al que de hecho dirigía los asuntos del reino.

Era el año 751 y en el norte de Italia se levantaba el poderoso reino de los langobardos que amenazaban la independencia de los estados pontificios. Zacarías comprendió perfectamente cuales podían ser las consecuencias de su respuesta. Después de meditar con todo realismo el problema que planteaba Pipino, contestó que debía ser rey el que tenía en sus manos la potestad efectiva. El último merovingio, Childerico III, fue tonsurado y metido en un convento para el resto de sus días. Pipino fue coronado rey de los francos en Soisson entre setiembre del 751 y febrero del 752. La coronación se hizo a la usanza de los legionarios romanos, pero chocaba contra los usos germanos y esto no dejó de causar una cierta desazón en el séquito militar de Pipino.

El papa Zacarías II se dio cuenta de la extraordinaria importancia política que tenía su intervención en la coronación de Pipino. Villari trata de disculparlo como si el papa hubiera cometido una suerte de sacrilegio al meterse en asuntos de política. "*Es verdad* —reconoce— *que sólo el papa podía relevar a los súbditos del juramento de obediencia y, tranquilizando las conciencias, poner fin a un estado anormal de cosas. ¿Qué había de contestar, qué podía contestar Zacarías? La nueva dinastía existía ya de hecho, era dueña de la monarquía, había defendido la religión y era la única que estaba en situación de prestar a la Iglesia aquella ayuda que nadie quería o podía darle. En el Imperio no se había sancionado nunca el principio*

hereditario de sucesión al trono y entre los bárbaros era común la elección del rey" [128].

Las razones dadas por Villari son justas y señalan una situación librada a un juicio de prudencia política. El papa obró de perfecto acuerdo con la realidad. Para justificarlo no hace falta encontrar antecedentes jurídicos. Todavía hizo más: bendijo en nombre de la Iglesia la consagración de Pipino y dio autoridad a Bonifacio para que ungiera al nuevo rey.

Muchos cristianos creen que la misión salvadora de la Iglesia la pone al margen de cualquier intromisión en los asuntos temporales de la sociedad. Tienen de la tarea salvadora una visión angélica y no toman en cuenta las condiciones reales en que se mueve una comunidad compuesta de hombres de carne y huesos. El poder espiritual tiene sus raíces en la carne y en la sangre de los hombres y, así como las ambiciones mundanas suelen ayudar a los propósitos sobrenaturales de la Iglesia, a veces se interponen en su camino. En uno u otro caso el poder espiritual tiene que contar con los poderes temporales y apoyarse en ellos para lograr sus objetivos específicos o luchar contra ellos para impedir que se opongan. Los papas de esa época comprendieron con perfecta claridad que para salvar la independencia de la Santa Sede tenían que evitar la constitución de un fuerte poder político en Italia. Este poder actuaba ya en el norte de la península y amenazaba con su crecimiento la frágil armazón de los estados pontificios. Evitar que la corona lombarda unificara Italia bajo su cetro fue el objetivo que decidió la política de acercamiento al reino franco.

El año de la coronación de Pipino (751) fue un momento decisivo para la expansión lombarda. Astolfo, sucesor de Ratchis bajo la corona de hierro, aprovechó el desmoronamiento del Imperio Bizantino y se apoderó del exarcado de Ravena. Esta acción militar ponía bajo su dominio el centro de la costa adriática de Italia.

128 Saba Castiglioni, HISTORIA DE LOS PAPAS, Barcelona, Labor, 1945, T. I, pág. 301.

Astolfo era un germano dominador y frío y no estaba retenido por ninguna reverencia de carácter religioso. La Santa Sede era un bocado tentador que sólo una fuerza superior a la suya podía impedir que tratara de apoderarse de ella.

En ese mismo año muere el papa Zacarías y le sucede en el trono pontificio Esteban II. No hacía cuatro meses que estaba sentado en el sillón de San Pedro cuando supo que Astolfo marchaba sobre Roma con el propósito de añadirla a su corona. Esteban, en la imposibilidad de detener por la fuerza a este temible adversario, apeló a la diplomacia. Muy bien servido por la elocuencia y habilidad de sus embajadores obtuvo del rey longobardo una tregua de cuatro años.

Esteban II no ignoraba las condiciones precarias de esta paz e hizo gestiones ante el emperador de Bizancio para recibir de éste una protección que lo escudara contra las pretensiones de Astolfo. Fue inútil. El Imperio, paralizado por una sórdida lucha interior, no podía acudir en defensa de Roma. El papa pensó en el rey de los francos y personalmente atravesó los Alpes y se presentó ante Pipino para recabar su ayuda contra los longobardos. Cuenta la crónica que Pipino salió al encuentro del papa y lo recibió con muestras visibles del mayor respeto. Echó pie a tierra, se arrodilló en el suelo y luego tomó de las bridas la cabalgadura del sumo pontífice y la condujo un trecho. Con este acto mostraba su veneración por el vicario de Cristo.

El 6 de enero del año 754 el papa y el rey de los francos firmaron en la abadía de Saint Denis una alianza en la que se obligaban a mutua amistad y sostén. Pipino y sus dos hijos, Carlos y Carlomán, prometieron defender militarmente a la Iglesia Romana. El papa les concedió el título de patricios y volvió a legitimar la realeza carolingia reiterando personalmente la ceremonia de consagración.

Esta alianza no quedó en el papel. Pipino llevó dos guerras contra los longobardos y los obligó, durante un lapso, a desistir de sus campañas conquistadoras.

2. Carlos el Grande

Pipino el Breve falleció en el año 768 y repartió el reino entre sus dos hijos. La división territorial ideada por Pipino ponía al país adjudicado a Carlomán bajo la dominación del territorio atribuido a Carlos.

Los hijos de Pipino no tenían, a la muerte del padre, una madurez intelectual suficiente como para iniciar una política propia. Fue la reina madre, la legendaria Berta *de los grandes pies*, la que tuvo a su cuidado la regencia del reino e inició una política de acercamiento a la dinastía longobarda. Esto era ir directamente contra los designios de Pipino. Para lograr este fin casó a sus dos hijos con las hijas del monarca longobardo, Desiderio.

La política de Berta sorprendió dolorosamente al papa Esteban III y, según el LIBER PONTIFICALIS, el sumo pontífice se apresuró a escribir a los dos príncipes un par de cartas fortísimas donde recordaba las leyes matrimoniales que sostenía la Iglesia. El papa creía, con razón o sin ella, que ambos príncipes habían contraído matrimonio con anterioridad a las nupcias longobardas y que por ende estos nuevos matrimonios eran ilegítimos e impuestos por la ambición política de Berta y Desiderio. La preocupación de Esteban era más política que moral. Temía el detrimento que la nueva alianza causaría en los asuntos de la Iglesia.

Las epístolas papales no impidieron las bodas longobardas, pero más adelante fueron oportunamente usadas por Carlos para repudiar a su nueva esposa y romper así el vínculo que su madre le había hecho contraer.

¿En qué momento de su vida Carlos se independiza de la influencia de Berta y comienza por cuenta propia la gran aventura de su reinado? Fijarlo con precisión es difícil. De maduración lenta, pero de voluntad tensa y dominadora, el hombre de gobierno tardó un tiempo en desarrollarse, pero cuando lo hizo captó con una sola mirada el error político de la reina madre y recuperó con un fuerte golpe al timón la dirección que había tomado Pipino para mayor gloria de los francos.

Esteban III murió en el año 772. Hasta ese momento la política de Berta no había variado en su relación con

Desiderio. Fue coronado papa Adriano I. El nuevo pontífice midió con claridad la difícil situación en que se encontraba, pero decidido a seguir la política de sus antecesores abrió de nuevo la ofensiva antilongobarda y trató de conquistar el apoyo de Carlos.

El momento era propicio: Carlomán había fallecido el año anterior y el joven Carlos se encontró dueño de todo el territorio dejado por su padre. Es verdad que había una princesa longobarda heredera de la parte de Carlomán. Fue precisamente este hecho el que obligó a Carlos a salir de su crisálida y probar toda la longitud de sus largos brazos. Se apoderó de los territorios pertenecientes a su difunto hermano antes que los longobardos pudieran hacer oír sus derechos. Desterró a su cuñada y a su sobrino a la corte de Desiderio y, no conforme con este desaire diplomático, repudió a su esposa longobarda y contrajo nuevas nupcias con Hildegarda de Suavia. El futuro emperador de los cristianos comenzó su reinado con este par de violaciones a las sagradas leyes del matrimonio y con una ostensible agresión a los derechos de su sobrino.

• Cuando los longobardos quisieron reaccionar, el rey de los francos había atravesado los Alpes y estaba ya sobre Pavía. Dueño de la capital del reino longobardo, Carlos se ciñe la corona de hierro y se proclama *rex francorum et longobardorum*. Título un poco largo, pero al que añade, para recordar al papa su antigua alianza, el de patricio romano que le concediera Esteban II en la abadía de Saint Denis.

• Durante el asedio de Pavía Carlos visitó Roma y fue recibido con todos los honores con que antaño se recibía al exarca de Ravena. Reiteró la alianza con el papa y se convirtió en protector de los estados pontificios. Fue en esta oportunidad cuando concedió al papa el derecho a ejercer su potestad política sobre todo el centro de Italia.

El historiador oficial de Adriano I se hace eco de esta donación y pretende que Carlos dio a la Sede Apostólica toda la Italia. Si donación hubo, ésta no podía abarcar territorios que Carlos no había conquistado ni estaba en condiciones de regalar, por esa simple razón. Las exageraciones del historiador del papa han dado nacimiento a una

larga querella, que resumiremos de acuerdo con la opinión de León Duchesne: "*En lo que respecta a la hipótesis de una falsedad, ésta no puede admitirse de ninguna manera. Los biógrafos pontificios tienen por costumbre ocultar las cosas que les parecen desagradables. La vida de Adriano I, por no citar sino un ejemplo, demuestra a las claras hasta dónde se podía llegar por el camino de un prudente silencio. Una mentira positiva, la afirmación de un hecho falso en interés de una causa buena y justa, no se lo han permitido nunca, que yo sepa, los biógrafos: se mentía en torno suyo como en otras partes; no lejos del Vaticano se fabricó la falsa donación de Constantino; pero sería menester probar que falsificaciones de este género han hallado crédito o favor en los biógrafos pontificios, y esto no se probará jamás. El biógrafo de Adriano se refiere a un documento del cual existían ejemplares en los archivos del papa y en los del rey Carlos; una copia auténtica del mismo se depositó en la confesión de San Pedro, donde todos habrían podido verla. Sería una ignorancia mentir en tales condiciones*"[129].

León Duchesne, para los que no lo saben, es un historiador de la Iglesia cuyas obras se encuentran en el *Index*. Esto no es título de idoneidad, pero indudablemente tampoco lo acredita como apologista de Roma. Para Duchesne la donación existió, y aunque el biógrafo haya exagerado en su alcance, pudo haber sucedido en función de la vaguedad conque eran designados algunos territorios.

Carlos era un político sagaz y comprendió perfectamente el poco valor de una donación que no estuviera certificada con su presencia. Cuando todo el norte de Italia estuvo bajo su cetro, creó en el centrosur de la península el ducado de Benevento para que sirviera de tapón entre el dominio papal y los territorios pertenecientes al imperio bizantino. En esta ocasión reconsideró su anterior acuerdo con Adriano y sin dejar de reconocer la soberanía del papa sobre los estados pontificios los puso bajo su supremacía. El papa tuvo que plegarse a las exigencias de Carlos. La aceptación de tal dependencia le

[129] Ibidem, págs. 525-6.

venía impuesta más por los hechos que por la presión imperiosa de Carlos.

En Roma la idea de hacer de Carlos un emperador para el Occidente cristiano comenzaba a germinar. En el año 778 Adriano le escribe a Carlos una carta muy discutida por los historiadores y en la que viene el recuerdo de Constantino con un indudable propósito. "*Así como en los tiempos del santo papa romano Silvestre, el piadoso Constantino, emperador de feliz memoria, levantó y realizó con su generosidad la santa Iglesia de Dios, católica, apostólica y romana, y se dignó conferirle un dominio en este país de Occidente, pueda, en nuestra época y bajo nuestro feliz reino, crecer nuestra Iglesia en la alegría y levantarse de una manera mas durable, para que los pueblos a quienes llegara la novedad puedan decir: 'Señor, conservad al rey y bendice el día que te imploramos, porque un nuevo emperador cristiano, enviado de Dios, un Constantino nos ha nacido y por su intermedio Dios se ha dignado acordar todas estas cosas a la Santa Iglesia, aquella del bienaventurado príncipe de los Apóstoles Pedro'*" [140].

En el año 781 vuelve Carlos a Roma y concluye con Adriano un nuevo pacto. El papa ungió a los hijos de Carlos: Carlos, Pipino y Luis, y les ciñó la corona real. Carlos reconoció nuevamente al papa como soberano de los Estados Pontificios, pero se reservó, en calidad de protector, el derecho de constituir una instancia superior en asuntos criminales. A la muerte de Adriano I acaecida en 795, Carlos renovó su alianza con la Santa Sede en la persona del nuevo pontífice León III.

El pontificado de León nació con algunos inconvenientes. Poco después de su advenimiento al trono hubo en Roma un levantamiento contra él y se lo depuso. En esta oportunidad León recurrió al protector franco y se hizo colocar en el trono de Pedro. Esta intervención y la llegada de Jerusalén de unos monjes enviados por el patriarca que pusieron en sus manos las llaves del santo

[140] Citado en Gustave Schnürer, L'Église et la civilisation au Moyen Âge, Paris, Payot, 1933, T. I, págs. 489-90.

Sepulcro, le conferían un papel de árbitro dentro de la cristiandad que hacía palidecer su título de patricio romano. Faltaba una designación honorífica que respondiera a la dignidad que de hecho había adquirido en las naciones de Occidente. El recuerdo del Imperio era una nostalgia demasiado viva en el corazón de los romanos para que el título de emperador no viniera a sus mentes cuando se trató el asunto entre ellos.

En el oficio pontifical de la Natividad del año 800, mientras Carlos se hallaba de hinojos ante el altar de San Pedro, León III puso sobre su cabeza la corona imperial. El pueblo que llenaba las naves y el atrio de la basílica gritó: "*Al emperador Carlos Augusto, coronado por Dios, salud, vida y victoria*".

3. La idea imperial en la época de Carlos el Grande

La idea de un imperio universal tiene dos fuentes: una, especulativa, que nace del mundo unificado por la cultura helenística y apunta a un ideal de civilización universal; la otra, mística, fundada en el mensaje de Cristo y en la dimensión ecuménica de su prédica.

Cuando Constantino el Grande favoreció a la Iglesia Católica y abrió la perspectiva de un imperio político de inspiración cristiana, el universalismo religioso cristiano y el cultural helenístico se abrazaron a la concepción de una unidad civilizadora que tenía por alma el cuerpo místico de Cristo y por misión la salvación del mundo.

El ideal religiosocultural sobrevive a la caída del Imperio; y la Iglesia lo sostiene bajo la tendencia disgregadora de los bárbaros. El misal romano trae una oración correspondiente al Viernes Santo que según los entendidos data del tiempo de las persecuciones. Esta oración dice así: "*Dios todopoderoso y eterno, que en Cristo revelaste vuestra gloria a todas las naciones, conservad las obras de vuestra misericordia, a fin de que la Iglesia, propagada por el mundo entero, persevere con fe estable, en la confesión de nuestro nombre*" [141].

[141] Robert Folz, L'idée d'Empire en Occident du V au XIV siècle, Paris, Aubier, 1953, pág. 391.

La oración reitera una fe ecuménica en armonía con la idea imperial. Dos plegarias por el imperio y el emperador colocan este universalismo en la línea de un ideal religiosocultural: "*Roguemos por nuestro muy cristiano emperador para que nuestro Dios y Señor le someta todas las naciones bárbaras, para que podamos vivir en una paz durable*". "*Dios todopoderoso y eterno, que tenéis en vuestras manos todas las fuerzas, todos los derechos de los reinos, mirad con benevolencia al Imperio Romano, para que los pueblos que sólo confían en la fuerza brutal sean vencidos por la diestra de vuestro poder*".

Ambos textos se encuentran en el misal romano del Viernes Santo. Folz cita otro documento extraído de las oraciones sacramentales: "*Dios que has creado el Imperio Romano en vista de la predicación del Evangelio del Reino Eterno, acordad a vuestros servidores que son nuestros emperadores las armas celestes para que la paz de las iglesias no sea turbada por las tempestades de la guerra*".

Junto a este ideal de paz y unificación política bajo el centro imperial se instala la brutalidad de los hechos: el fraccionamiento de la república cristiana como consecuencia de la atomización del poder en manos de los reyes bárbaros. Esta situación real incide en desmedro de la paz y la predicación del EVANGELIO.

En el Oriente cristiano sobrevive el Imperio Bizantino y proyecta su sombra unificadora sobre los romanos pontífices y también sobre los reyes y reyezuelos en que se ha disuelto la unidad antigua. San Isidoro de Sevilla se hace eco de esta presencia cuando escribe en sus ETIMOLOGÍAS: "*Imperio Romano del que los otros reinos son como apéndices*". A este pensamiento del gran obispo sevillano se lo puede completar con esta frase extraída de un tratado sobre las funciones públicas compuesto en la Galia merovingia antes del siglo VIII: "*Emperador es el que tiene la prelacía en todo el mundo, bajo su cetro se encuentran los reyes de los otros reinos*" [142].

[142] Ibídem, pág. 15.

La realidad política no justifica la persistencia del ideal, pero tal vez ayuda a sostenerlo con la nostalgia persistente de una época de paz y unidad.

Carlos fue coronado emperador en Roma. La pregunta que suscita este acontecimiento puede formularse así: ¿de dónde salió la idea de su coronación?

Folz señala que en los últimos años del siglo VIII el término *imperio* comienza a aparecer en varios documentos pertenecientes al Estado franco. Alcuino habla ya del *decus imperialis regni* y esta frase parece la expresión adecuada para caracterizar el gobierno de Carlomagno. Señala Folz que Alcuino era un sajón habituado a una idea de imperio impregnada de reminiscencias bíblicas tal como se concebía en los reinos de Irlanda y Gran Bretaña. El reino franco, por su extensión y su brillo, difería de aquellas pequeñas monarquías, pero, como señala este autor, el reino de Carlomagno fue concebido como una misión al servicio de la Iglesia, la cual lo revestía con el prestigio, la fuerza y el simbolismo de la realeza bíblica [143]. Estas reminiscencias antiguotestamentarias a las que tanta afición tenían sus secuaces traídos de Irlanda, dieron a su dominio un carácter sacramental. Él era el nuevo David, rey y sacerdote al mismo tiempo, como lo proclama el Concilio de Francfort del año 794.

Sin desestimar la influencia de Alcuino y otras figuras del *brain trust* que rodeaban a Carlomagno, se tiene que reconocer que la inspiración de proclamarlo emperador nació en el papa y en sus consejeros políticos. Era una idea largamente acariciada, para cuya realización venían preparándose a través de una serie de actos políticos que consolidaban la ruptura con Bizancio: fundación de los estados pontificios, destrucción del exarcado de Ravena, designación del rey franco como patricio y protector de los romanos.

La proclamación coronaba este esfuerzo y hacía más definitiva la separación de Occidente. La ceremonia se hizo conforme al ritual bizantino, pero se impusieron algunos ritos para poner en evidencia la nueva responsabilidad

[143] Ibídem, pág. 26.

que este poder asumía ante la Iglesia de Roma. El enunciado del título imperial manifiesta las intenciones del gobierno de Carlos: *"Carlos, serenísimo Augusto, coronado por Dios, grande y pacífico emperador, gobernante del Imperio Romano e igualmente por la misericordia de Dios, rey de los francos y de los lombardos"*.

Se tardó un buen tiempo en acuñar esta fórmula. Folz escribe que la frase *"coronado por Dios"*, pone el acento en la actividad sacramental del vicario de Dios en la tierra y lo convierte en el agente ejecutivo de su providencia. La conservación de la fórmula: *Rex francorum et longobardorum* señala el lazo especial que une al emperador con esos dos pueblos, pero *Romanum gubernans Imperium* confiere a su gestión el carácter de una misión que debe cumplirse en los límites del Imperio Romano.

4. La misión imperial

Carlomagno no se atuvo al enunciado teórico del carácter misional de su gobierno e incorporó el mandato de Jesús a la Iglesia a la substancia profunda de su política. Louis Halphen dice que la clásica idea romana del poder ha desaparecido de las intenciones de Carlos, pero el concepto de una potestad con una serie de deberes colectivos está en la raíz de su noción del Estado. Estos deberes se ennoblecen con la obligación apostólica que asumen sus compromisos cristianos.

En la antigüedad el emperador obraba como delegado del pueblo de Roma. Carlomagno recibirá su autoridad de Dios. La consagración lo convierte en el jefe del pueblo cristiano para que lo guíe hacia su destino superior. El es Saúl, es David, y, como en los tiempos de Israel, los límites de su imperio tienden a confundirse con los lugares poblados por los fieles.

Carlos se persuade de que reina sobre todo el pueblo cristiano y que éste forma alrededor de él un grupo compacto, unido al jefe en una misma comunidad de creencia y acción. Esto es lo que tanto Carlos como su séquito llamaron la *unanimitas*. El juramento de fidelidad

exigido a sus súbditos por medio de los *missi dominici* reclama esta común unión en la fe. La primera de las obligaciones aceptadas por el vasallo es la de *"mantenerse plenamente al servicio de Dios... porque el emperador no puede dar todos los cuidados necesarios a cada uno en particular. Pues el emperador que debe cuidar por todos, cuenta que cada uno hará en aquello que le concierne individualmente lo que haga falta para mantener la república en estado de obediencia a los preceptos de la religión"*.

El juramento pedía también, y en esto revelaba la íntima inspiración que lo guiaba, *"que no se actúe nunca en contra de la Iglesia, las viudas, los huérfanos y los extranjeros, porque el emperador, después de Dios y sus santos, es el defensor obligado de ellos"*.

Lo que el juramento solicita del súbdito es una adhesión a la causa y no a la persona del emperador mas como la causa imperial se confunde con la Iglesia, el contenido del juramento es susceptible de extenderse hasta abarcar todos los deberes del cristiano. El que faltaba a estas obligaciones se hacía reo de infidelidad, pues como dice uno de los artículos del juramento: *"quien da asilo a un ladrón es infiel, por la sencilla razón de que el ladrón lo es"*[144].

No se pretende encontrar en estas prescripciones una formulación teórica del bien común político. No es un tratado sino un documento público cuya finalidad es recabar una adhesión concreta para el cumplimiento de todos esos deberes. Halphen cita otro documento similar redactado algunos años más tarde por Luis el Piadoso, donde se prescriben los deberes de cada uno de los estamentos sociales en que está dividido el Imperio. En él se reconoce que el emperador debe velar personalmente sobre la Iglesia y mantener la paz y la justicia para todo el pueblo. En un artículo formula la unión que debe haber entre el emperador y los súbditos para la utilidad común y evitar los daños que sobrevienen de la separación y la anarquía.

144 Louis Halphen, A TRAVERS L'HISTOIRE DU MOYEN AGE, París, P.U.F., 1950, págs. 92 y ss.

5. Actividad social durante la época carolingia

Todas estas prescripciones, con su acusada tendencia a la unidad y a la unanimidad, pueden hacer pensar que el reinado de Carlomagno tenía el sello centralista de una monarquía moderna. Nada más lejos de la verdad. Todas estas normas unitarias apuntaban al contenido religioso común, pero no pretendían una misma uniformidad para todo lo referente a los usos sociales. Una sentencia que diera cuenta de esta intención podría expresarse así: unidad dentro de la pluralidad de usos y costumbres. El derecho está unido al movimiento histórico del hombre y Carlos no desconoció la vigencia de las leyes consuetudinarias en función de las cuales debían ser juzgados sus súbditos. Los sajones y los longobardos, vencidos por Carlos en sendas guerras, conservaron también sus propios derechos.

Es en el orden de la *justicia social* donde Carlomagno tomará una serie de providencias que son la gloria de su reinado. En la época de los reyes merovingios la ayuda a los pobres incumbía a la actividad de la Iglesia. Era obra de misericordia y estaba impuesta por la caridad nacida de Cristo. Carlos asume esta tarea como un deber de gobierno. Da órdenes terminantes para que nadie, en condiciones de hacerlo, rehúse albergue o alimentación a un pobre o a un peregrino.

Sus ordenanzas en este sentido son claras y deben considerarse obligatorias para todos los habitantes del reino. Obliga a los dueños a subvenir a las necesidades de sus siervos cuando cumplen con sus funciones propias y también cuando por razones de edad o enfermedad no puedan hacerlo.

El emperador toma en serio su papel de defensor de los pobres y, en la capitular número 72, sale al encuentro de los abusos que cometen ciertos prelados cuando tratan, contra la verdadera justicia, de acrecentar los bienes de la Iglesia en detrimento de las fortunas privadas.

"*¿Acaso ha abandonado el mundo aquel que no cesa, diariamente, de todas maneras y según todos sus recursos y argucias, de aumentar sus riquezas, sea por la amenaza*

de las penas eternas, o despojando, en nombre de Dios o de uno de sus santos, a los ricos y a los simples de sus bienes? Esto arrastra a muchas personas a cometer crímenes y priva de sus patrimonios a los herederos legítimos reduciéndolos a la pobreza. Esta situación los lleva a robar y a hurtar, puesto que se han visto despojados de su herencia por otros" [145].

De esta época data el sistema de donaciones que hacen los particulares a la Iglesia a título de *precaria remuneratica*. Se entrega un bien en usufructo a cambio de un tanto por ciento sobre la cosecha. El *precarista* puede ser asimilado a un pequeño rentista que da su dominio a cambio de una renta. Gracias a este expediente, las viudas y los huérfanos que no estaban en condiciones de cultivar las tierras dejadas por sus esposos o padres la prestaban a la Iglesia y ésta les aseguraba un porcentaje que les permitía vivir y al mismo tiempo conservar el bien para cuando estuvieran en condiciones de trabajarlo por su propia cuenta. Estos contratos de precario podían hacerse también para emprender una peregrinación, una expedición militar, o en casos de enfermedades largas. Era una suerte de seguro contra la vejez, los accidentes y la muerte.

Las preocupaciones sociales del emperador no impedían la actividad de la Iglesia en sus obras de misericordia. Todo lo que en este sentido se hacía en la época merovingia se repite ahora en un marco sociopolítico de mayor unidad y coherencia. El gobierno colabora, y de la mancomunidad en el esfuerzo social nacen mayores beneficios para la población.

—No conviene hacerse una idea esquemática de la Edad Media. Los contrastes subsisten siempre y los tiempos siguen siendo duros. Las guerras, las invasiones se suceden sin treguas y el hombre no puede defenderse contra los rigores del clima y las tremendas incursiones de la peste. La vida es en general corta y precaria y las campanas de la Iglesia doblan para los vivos y para los muer-

[145] Gustave Schnürer, L'ÉGLISE ET LA CIVILISATION AU MOYEN ÂGE, París, Payot, 1935, T. I, pág. 527.

tos. El emperador se detiene pocas veces. La mayor parte de su existencia la pasa a caballo en largas cabalgatas sobre sus dominios. Está en todas partes. Su voluntad civilizadora no conoce el descanso y ejerce un dominio sobre sus colaboradores inmediatos que no siempre es fácil de llevar. La Iglesia es la primera en aprender, en carne viva, lo que vale la protección de este hombre de hierro.

El servicio del reino exigía a los grandes estar siempre dispuestos a tomar las armas, no importa que fueran clérigos o laicos. No había excepciones y cada uno, en la medida de su capacidad, estaba obligado a las prestaciones personales o económicas para atender las necesidades de la guerra. El criterio que fundaba tales exigencias estaba basado en un loable principio de mancomunidad, pero trajo para la Iglesia consecuencias lamentables. De esa época datan los obispos cortesanos, y, lo que era un poco mejor pero no totalmente bueno, los obispos caballeros que manejaban la espada y la lanza con más frecuencia que el hisopo.

La prestación de servicios militares valía tanto para los obispos como para los abades, a quienes, además de comprometerlos personalmente en el ejercicio de las armas, los obligaba a costear con sus propios recursos todos los gastos que ocasionaba el conflicto.

Carlos consideraba que tales exigencias se justificaban por el carácter misional que tenía su empresa políticomilitar. En una orden de marcha dirigida al abate Fulrado de Saint Quintin, le dice: "*De tal modo equipado, debes venir con tus vasallos al punto de concentración que hemos fijado, a fin de que de allí partamos para la guerra según una dirección que fijará nuestra orden. Provéete de armas, de accesorios, de útiles, víveres y ropas, de modo que cada jinete esté completamente equipado: escudo, lanza, espada, daga, arco y carcaj con sus flechas. Los carros deben traer sus accesorios: mazos, martillos, hachas, palas, picos, arietes y todo lo necesario para la campaña*" [146].

[146] Ibídem, págs. 517 y 518.

El papa Adriano protestó contra la obligación de portar armas impuesta a los altos prelados: "*Que no se permita semejante cosa. Los sacerdotes y obispos que, según su deseo, tienen que acompañarlo por todas partes, que se ocupen celosamente de la plegaria, que prediquen al pueblo reunido lo que es necesario para la salud del alma en vista de la vida eterna y oigan confesiones. En cuanto a los otros obispos y abades, que no abandonen sus iglesias, y que cada uno se esfuerce en dirigir al pueblo que le ha sido confiado por Dios, bajo la poderosa protección del rey y conforme a las prescripciones de la Iglesia*".

El patriarca de Aquilea, Paulino, se dirige al rey en términos semejantes y pide se le reconozca el carácter de la misión que le ha sido encomendada por Cristo: "*Puedas tú combatir para nosotros a los enemigos visibles del Cristo, por el amor de Cristo y con el socorro divino. Nosotros queremos implorar para ti el poder del Señor contra los enemigos invisibles y combatirlos con las armas espirituales. Pueda sernos permitido a los sacerdotes del Señor servirlos conforme al* EVANGELIO *y a las prescripciones de los Apóstoles y en toda simplicidad, hacer el servicio de las armas en el campo del Señor solamente; pues, en efecto, nadie puede servir a dos amos*" [147].

Carlos no hubiera sido el gran político que fue si no hubiese lanzado contra los enemigos de la Fe todas las fuerzas disponibles del reino. No se podía retroceder un paso frente al Islam que amenazaba por el sur o al paganismo que arreciaba por el norte. Todo el porvenir de la cristiandad estaba comprometido en esta lucha.

6. La economía carolingia

Henri Pirenne sostuvo que la economía de los tiempos carolingios se vio afectada por el dominio musulmán en toda la cuenca del Mediterráneo. Esta situación había privado a los países de Occidente de los puertos comerciales que sostenían el tráfico con Oriente. El propósito de Pi-

[147] Ibídem.

renne no quedaba reducido al área de lo económico y pretendía explicar el proceso cultural carolingio en función de su tesis.

Antes de considerar los principios de la teoría conviene decir algo sobre la economía misma de esta época. En primer lugar el comercio con Oriente no quedó totalmente arruinado por el dominio árabe de la cuenca del Mediterráneo. Luis Halphen opina que los árabes, para no perder una costumbre tradicional, cayeron pronto en una reyerta intestina *"que minó el espíritu de los califas"* y disminuyó su presión militar. La mentalidad *"positiva y mercantil de la raza volvió pronto por sus fueros y ellos mismos retomaron el tráfico comercial con el Occidente cristiano. Muchas ciudades italianas habían comenzado en el siglo X y comienzos del XI a dar pruebas de que era posible mantener un entendimiento comercial con los musulmanes"* [148].

Esta opinión deja entrever la necesidad de tomar en cuenta los diversos matices y las diferentes situaciones por los que atravesaba el imperio de Carlomagno según sus regiones. La tesis de Pirenne tiene una rigidez que no toma en cuenta esta variedad y nos inspira la sospecha de haber nacido más de un prejuicio ideológico que de la observación de los hechos.

Y lo primero que viene a nuestro pensamiento es la posición de España. Ferdinand Lot nos previene contra dos exageraciones: considerar determinante la influencia árabe en la economía española o no tomarla en cuenta para nada. Cuando los musulmanes entran en su territorio, España es un país civilizado que tiene fundada una economía de base rural, completamente extraña a la iniciativa árabe. Estos van a influir sobre la artesanía española y hay que buscar la razón en el carácter aristocrático de los dominadores. Llevaban una vida suntuosa que exigía una artesanía de lujo. Las fronteras españolas nunca estuvieran totalmente cerradas. El mundo carolingio mantuvo a través de ella un discreto contacto co-

[148] Louis Halphen, À TRAVERS L'HISTOIRE DU MOYEN ÂGE, París, P.U.F., 1950, pág. 338.

mercial. Los judíos españoles se encargaron, con su reconocido ingenio, de mantener vivo el tráfico entre ambos mundos [149].

El testimonio de España no abona la tesis de Pirenne de una cesación completa del comercio con Oriente, pero tampoco alienta la opinión de sus impugnadores cuando sostienen que la economía carolingia estuvo completamente dominada por la influencia árabe.

Lombard, en su libro L'OR, fue uno de los principales exponentes de la tesis adversa a la de Pirenne. Creía en un dominio completo de la economía musulmana sobre la cristiandad occidental. Entre las pruebas que abonaban en apoyo de su opinión, estaba una respetable cantidad de monedas musulmanas encontradas en las costas del Báltico y que databan de la época carolingia. François Himly, en un examen crítico de esta tesis, llegó a conclusiones opuestas. Ante todo observa la imprecisión en el significado económico del término *moneda musulmana*. La palabra musulmán, como cristiano, supone unidad religiosa y no política o económica. ¿De qué estados musulmanes proceden dichas monedas: España, África del Norte, Egipto, Siria, Turquestán? Más de las tres cuartas partes proceden del estado samánida del Turquestán; el resto, en su casi totalidad, son del estado abásida. No hay testimonio de industria musulmana en las costas bálticas. Como los nórdicos carecían de una artesanía para explicar el tráfico comercial, las monedas pueden haber sido obtenidas por oficio de piratería muy cultivado entre los pueblos de esas latitudes [150].

Esto no significa que el norte europeo careciera de comercio. La existencia de monedas occidentales, en mayor cantidad que las árabes, y la presencia de artículos de manufactura occidental, hablan de un comercio activo entre el norte y el occidente carolingio.

[149] Ferdinand Lot, LES INVASIONS BARBARES, París, Payot, 1942, pág. 55.

[150] François Himly, Y A-T-IL EMPRISE MUSULMANE SUR L'ÉCONOMIE DES ÉTATS EUROPÉENS DU VIII AU X SIÈCLE?, Schweizerische, Zeitschrift fur Geschichte, 1955.

Los índices comerciales, sin confirmar la tesis de Pirenne, no dan pábulo a la idea de un profuso intercambio entre los carolingios y los musulmanes. No basta aducir la presencia de paños orientales en el imperio franco para sacar de allí la idea de que el mercado del tejido estaba dominado por Oriente.

La tesis de Pirenne ha sido brillantemente expuesta. En su apoyo el historiador belga ha sabido usar de su innegable erudición. No obstante, la economía carolingia no está tan aislada de los centros comerciales de Oriente para concluir que su economía cerrada fue la causa determinante de su originalidad cultural. La evolución social y económica de la Galia no ha roto totalmente con el pasado, y el movimiento que la lleva hacia el feudalismo no puede ser explicado exclusivamente por el cierre de la cuenca del Mediterráneo al comercio franco. Causas más profundas: un estilo español de vida que amanece anuncia el alba de un mundo que se moverá en un cuadro de motivaciones que exceden el exiguo campo de la economía.

El progreso comercial se detuvo, esto es lo que ha probado Pirenne con gran aporte de datos. En esta disminución del tráfico intervinieron decisivamente los piratas sarracenos. Pero una cosa es que el progreso comercial se detenga y otra que desaparezca el comercio. El nuevo estilo de vida auspiciado por la Iglesia no favorecía la eclosión de hombres de negocios. En esta situación se advierte la doble acción de la espada carolingia y la ardiente admonición de los frailes.

Durante la época carolingia se renuevan las prohibiciones sobre los préstamos usurarios. El emperador sigue, en este sentido, las orientaciones dadas por la Iglesia y en sus Capitulares missorum de Nimega en el año 806, existe un edicto donde se explica con toda claridad la diferencia entre un negocio legítimo y otro que no lo es. La distinción es tajante; y lo que en el comercio puede ser admitido como legal deja poco margen a la ganancia. La protección de los pobres es otro aspecto del gobierno carolingio que lo obliga a una intervención permanente en las cuestiones económicas; fija los salarios y el precio

de las ropas. Procura impedir la formación de monopolios en perjuicio de los consumidores.

7. La teoría política de la época carolingia

Hemos visto en grandes rasgos la praxis política del gobierno carolingio. Conviene señalar ahora algunos de los caracteres del pensamiento político que sostenían los intelectuales de ese tiempo.

La Edad Media no conoció un derecho que a partir de premisas teóricas extrajera consecuencias válidas para el orden real. Las libertades del hombre medieval fueron siempre el resultado de esfuerzos individuales, familiares o comunitarios, perfectamente encuadrados en un marco histórico concreto. Fueron las libertades de esta familia, de esta comunidad o de esta ciudad las que tejieron la complicada malla de un orden jurídico más atento a la vida real que a los principios abstractos.

El hombre de la Edad Media se movió en un plano empírico y cuando quiso explicar la naturaleza de sus derechos tropezó con una triple tradición intelectual que hizo difícil su trabajo: el derecho romano, las costumbres celtas y germanas y la doctrina cristiana.

Luego de la conversión de Constantino se trató de armonizar la ley romana con la Iglesia y hubo muchas dificultades que la fórmula del papa Gelasio no logró superar. Estos inconvenientes aumentaron cuando los dignatarios de la Iglesia tuvieron que habérselas con los reyes bárbaros. En primer lugar se trataba de señalar los límites del poder político. Estos no podían ser fijados si no se precisaba con rigor cuáles eran las exigencias que Dios imponía a los hombres. El bárbaro era muy sensible a la manifestación de todo poder y con toda facilidad lo conectaba con la divinidad. Esta peculiaridad psicológica hizo de él un fiel dócil y muy bien dispuesto en la adversidad, pero difícil de manejar cuando la fortuna le sonreía y concebía los favores de la suerte como una gracia particular de Dios.

Resultaba tarea ardua hacerles ver las obligaciones sociales del poder. La tendencia a creerse directamente ele-

gidos por Dios en virtud de su valor y destreza era demasiado grande. Los obispos se vieron muchas veces en posiciones realmente peligrosas cuando trataron de hacerles comprender los deberes que tenían para con sus súbditos. Carlomagno no era un bárbaro, en lo que este término connota de brutal e incivilizado, pero su comportamiento tenía resabios de barbarie que nunca logró superar del todo. El más importante de ellos fue la inclinación a ver su propio poder político como una gesta de Dios.

La monarquía de Carlomagno —escribe Marcel de la Bigne— presenta, por lo menos en estado de proyecto, el conjunto de los caracteres que encontramos en el curso de la monarquía francesa. Pero todavía subsiste en ella un rasgo, muy atenuado y depurado, de la antigua confusión entre política y religión [151].

Es bastante conocido que la situación del papa durante el gobierno de Carlos estuvo subordinada a la del emperador. Desde su advenimiento al trono de San Pedro, gracias a la intervención del rey de los francos, León III fue cortésmente invitado por Carlos a limitarse a la plegaria. Si algo se puede decir en favor de esta suerte de cesaropapismo, es que Carlos tomaba con seriedad su oficio de jefe de la cristiandad. Toda su actividad como gobernante reconoció los límites señalados por sus deberes de príncipe cristiano y respetó, en todo lo que no se oponía al cumplimiento de sus obligaciones, las leyes y las costumbres de sus súbditos. Alcuino escribe que era un jefe *"a la sombra del cual el pueblo cristiano reposa en paz y que inspira terror a las naciones paganas. Un guía cuya devoción no cesa, por su firmeza evangélica, de fortificar la fe católica contra los sectarios, vigilando para que nada contrario a la doctrina de los Apóstoles se deslice por alguna parte y empleándose para hacer resplandecer en todas partes la fe católica a la luz de la gracia celeste"*.

Pero también en aquella época como ahora había *politicólogos* y éstos no se limitaban a observar la realidad

[151] Marcel de la Bigne de Villeneuve, TRAITÉ GÉNÉRAL DE L'ETAT, París, Recueil Sirey, 1929, I, pág. 211.

sino que querían influir sobre ella adaptándola a sus pequeños esquemas mentales. No eran ideólogos del calibre de Rousseau o de Marx, pero sí intelectuales impregnados del racionalismo griego y que escribían, para uso de los *grandes*, pequeños manuales de teología moral en los que exponían sus pensamientos políticos. Casi todos estos pensadores aceptan la autoridad de los reyes como proveniente de Dios y les reconocen el privilegio de gobernar en su nombre. Admiten la existencia de la Iglesia como depositaria de la sagrada doctrina y maestra de vida personal y pública. El buen gobierno se conoce por sus frutos. Los reyes son llamados a gobernar como los sacerdotes al sagrado ministerio. El que no corrige no reina, por eso tienen el nombre de reyes los que actúan en la rectitud y de acuerdo con el antiguo adagio: *"Rex eris si recte facias, si non facias, non eris"* [152].

Hay una justicia de acuerdo con la cual debe actuar el rey; cuando no sucede así, el nombre que conviene al gobernante es el de tirano. Los antiguos —escribe Jonás de Orleans— llamaban tiranos a todos los reyes, pero posteriormente el nombre de rey se limitó a los que gobernaban con justicia, piedad y misericordia. Los crueles, despiadados e injustos, recibieron el nombre de tiranos [153].

En una de las cartas dirigidas a Carlomagno por alguien que firma Cathulfo se le recuerda la necesidad de cumplir con su oficio regio en el amor y el temor de Dios, pues ha sido puesto sobre los otros para custodiarlos como vicario del Padre.

Estas reflexiones se adaptan al carácter paternalista, autoritario y moral de las antiguas monarquías. Nacen de la meditación teológica y las funciones de gobierno son observadas desde esta perspectiva. En todos estos pensamientos se advierten dos notas: *a*. Que el monarca ejerce una tarea educativa, la cual lo obliga a cuidar su propia conducta moral; *b*. La justicia es una virtud y no puede ser ejercida por el injusto y el violento. Toda la labor educativa del cristianismo está aquí para recabar el derecho de la Iglesia a obrar sobre las disposiciones del alma.

[152] ETIMOLOGÍAS, IX, 3.
[153] DE INSTITUTIONE REGIA, 3.

Cathulfo es también un minucioso pedagogo. Puesto en la faena de hablar con el príncipe, no puede dominar su gusto por la didáctica y enumera todas las otras virtudes que deben ser ornato del monarca y que harían sonreír los finos labios de Maquiavelo. El monarca tiene que ser veraz en sus actos regios y debe tener paciencia en todos sus asuntos. Generoso en las donaciones y persuasivo en las palabras. Severo en la corrección y castigo de los malos, amplio para reconocer el valor y el mérito de los buenos. Parco en la aplicación de impuestos y equitativo cuando tenga que dirimir un pleito entre ricos y pobres.

En una palabra: el Estado existe para la realización del derecho. El poder es un medio y no un fin en sí mismo. El monarca debe gobernar de acuerdo con normas y preceptos que han sido impuestos por Dios y por la historia de un pueblo. No es un legislador que viene a renovar nada, sino un estricto cumplidor de una ley que existe antes que él y a la que debe respeto y obediencia.

Los teólogos hacen recordar a los reyes la necesidad de tener en cuenta las costumbres tradicionales de cada pueblo para hacer justicia conforme con ellas. Esta situación ha hecho pensar en una suerte de pacto político entre el monarca y cada uno de los pueblos sometidos a su jurisdicción. La realidad parece favorecer esta idea, pero debe tenerse la precaución de quitarle a la palabra pueblo todo sabor contemporáneo. No se trata de una asamblea inorgánica sin otra calificación que el número. El pueblo tiene el sentido de un orden jerárquico de personas y quienes pactan con el monarca son sus más calificados representantes. Estos notables pueden comparecer ante el rey para recabar el cumplimiento de las leyes.

El término pueblo tiene otro matiz cuando se entiende por tal a una comunidad histórica formada en un crecimiento orgánico, en cuyo decurso ha alcanzado un determinado nivel de desarrollo. Es esta madurez social la que exige ser tenida en cuenta por el poder central.

En esta época se hicieron sentir claramente las dos tendencias políticas contrarias del mundo medieval: una centralizadora e imperial proveniente de la romanidad y otra federal y autonomista con una decidida tendencia al desarrollo político de los municipios y de las regiones. Su expresión se hallará en el feudalismo y las repúblicas municipales.

Capítulo VII: *La teoría general del Estado en los siglos X, XI y XII*

Esta época importa más por sus realizaciones concretas en el orden político que por las ideas de sus teóricos del Estado. Una filosofía política capaz de reemplazar el pensamiento de Agustín la dará el siglo XIII, cuando Aristóteles haya entrado totalmente en el mundo cristiano y Santo Tomás concluya su síntesis teológicofilosófica.

Los pensadores de esta época son, ante todo, teólogos. Sus ideas acerca de las cuestiones que hacen al poder político y sus relaciones con los súbditos de un reino vienen expuestas en tratados fundamentalmente vinculados con temas religiosos. Si se ocupan especialmente de aleccionar a un príncipe lo hacen más como directores de conciencia que como consejeros políticos. Es conveniente tener en cuenta estas perspectivas pastorales para no caer en el error de atribuir a un pensamiento político reflexiones inspiradas en la edificación de las almas.

1. Ley natural e igualdad

A los Carlyle les encanta insistir sobre los sentimientos de igualdad social predicados por los Padres de la Iglesia. En la formación de este igualitarismo cristiano conspirarían, según estos autores, el sacro magisterio y la sólida influencia de los pensadores estoicos de la segunda época. Los escritores eclesiásticos impregnados de un léxico filosófico esencialista no pudieron dar cuenta de las desigualdades existenciales sin pensar que atentaban contra el canon axiológico de la Gracia. Esta cautela los llevó a confundir ambos niveles de consideración y aplicaron a las desigualdades nacidas de las exigencias del orden social

y las naturales disposiciones del alma, un metro creado para medir los méritos sobrenaturales de la obediencia al Espíritu Santo. Es verdad que la preconizada igualdad no se da en ninguno de los dos campos de la conducta, pero como los teólogos insisten con énfasis en señalar el poco valor que tienen las jerarquías terrenas para merecer el Reino de Dios, nada más fácil que entender esta predicación como una exaltación de igualitarismo social. Esta mala interpretación se hace todavía más plausible cuando ha desaparecido de la reflexión todo interés religioso y queda solamente la crítica a las diferencias sociales que impone la aptitud, la historia y las necesidades del orden.

Cuando un tratadista medieval habla del origen común de todos los hombres y subraya con disgusto los orgullos tribales de las comunidades históricas, no tiene el propósito de negar valor a estas realidades sociales, sino el de combatir la soberbia que nace de algunos modestos signos distintivos. Revelar la nada del sectarismo nacional en pro de la unión de los hombres en Cristo, no es lo mismo que desconocer el valor que tienen las naciones y su positivo concurso en la promoción de la común grandeza humana. La Iglesia nunca ignoró que esta grandeza nace de la distinción y de la desigualdad de las naciones y no de su uniformidad.

Los Carlyle reconocen también que la Edad Media ha sido presentada por los escritores inspirados en la revolución como una sociedad dominada por la idea de la distinción de la sangre y el nacimiento. Los prejuicios señoriales nacerían del orgullo racial y se transmitirían de padres a hijos creando un sentimiento de casta totalmente reñido con una concepción democrática del cristianismo. Para hacer ver que los cristianos medievales fueron excelentes demócratas, dignos de sus sucesores anglosajones, llaman a concurso a varios escritores eclesiásticos en los que sobreviven los viejos tópicos igualitarios de la filosofía helenística.

El primero en la lista es el obispo de Verona, Raterio, que en un pasaje de su Praeloquiorum recuerda a los cristianos el origen común de todos los hombres. La desigualdad vino con posterioridad. No es obra de Dios

sino de las convenciones. Cristo es Redentor de todos y tanto el siervo de la gleba como el emperador y el papa son beneficiarios de su sacrificio. No se puede decir, en función de los cargos que desempeñan, cuáles tienen más merecimientos ante los ojos de Dios.

Dar a este escrito un contenido político cualquiera es sacarlo del quicio pastoral en que su autor lo coloca. El único pensamiento que puede estar influido por el racionalismo helenístico es el de atribuir a convención la existencia de las desigualdades sociales. La autoridad política y la eclesiástica convocadas en el ejemplo no cumplen su oficio en virtud de una convención, sino de una exigencia impuesta por la naturaleza misma del orden social. No hay unidad de orden sino entre desiguales y distintos, cuya armonía depende de la existencia de una autoridad. Probablemente Raterio carecía del léxico nocional capaz de permitirle una explicación más adecuada del fenómeno social como una unidad de orden. Pero lo que le interesa no es tanto una interpretación de la sociedad política como una exhortación a la humildad: "*convicitur melior esse qui tibi servit humiliter, quam tu, qui eum despicis arroganter; nobilior qui tibi, quod promisit, exhibit fideliter, quam tu, qui eum decipis mendaciter*".

Dios tiene en cuenta virtudes que sin ser incompatibles con la grandeza en el terreno de las acciones humanas, tampoco son solidarias de ella. Un noble guerrero, con las condiciones de un jefe, puede tener menos mérito ante los ojos de Dios que una pobre religiosa sin ninguna aptitud para el mando. De aquí no se puede sacar la conclusión de que ambos sean iguales. No lo son por partida doble, pues en orden a la sociedad humana el jefe militar cumple una función jerárquicamente más alta que la buena hermana de la caridad, la cual en el Reino de Dios debe estar más cerca de Dios que el adalid. Conviene advertir nuevamente que la cercanía a Dios no tiene nada que ver con la investidura. Los méritos de un caudillo militar son compatibles con los de un santo, pero no necesariamente. Son órdenes distintos en los que se hace necesario un doble criterio de prelacía.

El cristianismo usa dos metros para medir las desigualdades humanas. Lo que resulta extraño es que la

existencia de un doble canon axiológico sea interpretada como una predicación de la igualdad. Admito sin dificultad que una transposición profana de esta enseñanza religiosa puede inspirar un mesianismo carnal. La Edad Media entendió perfectamente la distinción de los dos planos de realidad en que se movía el pensamiento cristiano. Sin desconocer el cartabón sobrenatural aplicado a los merecimientos de la Gracia, admitió las diferencias sociales y creyó perfectamente conveniente formar sus dirigentes de acuerdo con criterios provenientes de una herencia y una educación mancomunadas. El noble lo era tanto por el linaje, como por la acción formativa de una ejercitación adecuada.

El hombre medieval fue un jinete; su sentido de la *sangre* nada tiene que ver con el racismo moderno hecho de erudición histórica y de ciencia ficción. El jinete estima la raza en las virtudes que revela el temperamento. Así como ama los caballos fogosos, admira el talante guerrero de los hombres y sabe, como buen criador de animales, que no se pueden conservar las virtudes nobles si no se cuida el linaje.

El hombre moderno verá en esta actitud la manifestación de un prejuicio social definitivamente imputable a un orden político fundado en el orgullo y la desigualdad. Nuestra época ha nacido del cálculo y la estadística y su clase dirigente está más vinculada a los números y a los mecanismos que a la raza caballar. Su tendencia a concebir el orden social en términos de mecánica, homologa la inclinación medieval a pensarlo en conceptos biológicos.

Las diferencias originadas en el temperamento son susceptibles de transmitirse por herencia; ¿por qué no se ha de cuidar con criterio eugenésico este aspecto de la realidad humana? Esto se hace instintivamente y los hombres buscan en su pareja las virtudes psicosomáticas que mejor satisfacen las exigencias de su propio temperamento. La Edad Media codificó este instinto y lo convirtió en una fuerza social que a través de la familia creaba una tradición de esfuerzo, de señorío y de servicio.

Rafael Gambra, considerando una reflexión de Maurras sobre el valor político de un fuerte espíritu de familia, dice que no se trata de asegurar al servicio de una nación una serie de individuos más dotados que el común de los ciudadanos. Se trata de utilizar la gran fuerza social, única, del medio familiar, creador del más fuerte espíritu y de la más fuerte tradición. Con la familia se asimila el espíritu y la técnica que determina, en cierto grado, la sangre, pero sobre todo la tradición oral y la educación [154].

Las desigualdades en los individuos nacen de la diversidad de las disposiciones personales. Una educación adecuada y un ejercicio constante perfeccionan esas vocaciones y las llevan al más alto grado de eficacia. Nosotros, hijos de la democracia, del individualismo burgués y del sufragio universal, no podemos rechazar este hecho, y, si no hemos perdido totalmente el uso de la inteligencia, sabremos sacar partido de él en las diferentes tareas que emprendamos. La Edad Media tenía una vida comunitaria más sana que la nuestra. No sólo comprendió las desigualdades individuales atribuibles al carácter único e irreiterable de cada hombre, también advirtió el valor del esfuerzo familiar sostenido durante varias generaciones y trató de asimilar estas tradiciones dándoles privilegios y concediéndoles garantías para que mantuvieran con vigor el impulso que les había valido su posición.

El igualitarismo, nacido con la revolución, desconoció estos privilegios. Su ciudadano abstracto no necesita padres ni abuelos; desde el momento que figura en el "padrón electoral" y en la "lista de contribuyentes" tiene todo lo que necesita para ejercer sus derechos.

Sin raíces históricas, su densidad social se adelgaza hasta desaparecer en el hormiguero socialista. El Estado deja de ser un complejo formado por una pluralidad de sociedades intermedias y su simplicidad mecánica se alimenta con la substancia de todos esos cuerpos comunitarios desaparecidos. Decía Renán estas palabras que colocan este problema en su perspectiva verdadera: "*Con su mezquina concepción de la familia y de la propiedad,*

[154] Rafael Gambra, LA MONARQUÍA SOCIAL Y REPRESENTATIVA, Madrid, 1954, pág. 132.

aquellos que liquidaron tristemente la bancarrota de la revolución en los últimos años del siglo XVIII preparaban un mundo de pigmeos y de rebeldes. No impunemente se peca contra la filosofía y la religión".

Se pregunta con amargo estupor cómo esos juristas sin gran importancia, esos políticos mediocres que habían escapado al terror en razón de su cobardía, cómo esos espíritus sin cultura pudieron creer haber resuelto el problema que ningún genio hubiera podido resolver: *"crear artificialmente y por reflexión la atmósfera en que una sociedad pueda vivir y fructificar".*

Termina con esta reflexión que resume perfectamente el espíritu de la revolución, en todo aquello que se opone como la muerte a la vida, al mundo de la época medieval: *"un código de leyes que parece haber sido hecho para un ciudadano ideal que habiendo nacido huérfano tuviera que morir soltero. Un código que convierte todo en algo pasajero, en el que los niños son un inconveniente para los padres, en el que toda obra colectiva y perpetua está prohibida, en el que las verdaderas unidades morales se disuelven después de cada deceso, en el que el hombre avispado es el que se las arregla para tener la menor cantidad de deberes posibles, en el que el hombre y la mujer son arrojados en la arena de la vida en las mismas condiciones, en el que la propiedad no es concebida como algo moral, sino como el equivalente de un goce que se paga con dinero, tal código, no puede engendrar más que debilidad y pequeñez"* [155].

• La Edad Media no conoció la construcción de un orden social fundado en premisas ideológicas. Nació de una serie de circunstancias históricas, enfrentadas y resueltas, con la fe puesta en las promesas de Cristo y en las enseñanzas de la Iglesia. El hombre medieval no cedió a la tentación de substituir la realidad por entes de su razón. Su fidelidad a los hechos le dio el claro sentido de las desigualdades que prohíja la existencia. Cuando

[155] Estas reflexiones de Renán son extraídas de su libro: QUESTIONS CONTEMPORAINES. Revelan un aspecto poco conocido del demasiado célebre autor de LA VIDA DE JESÚS.

aquellos que liquidaron tristemente la bancarrota de la revolución en los últimos años del siglo XVIII preparaban un mundo de pigmeos y de rebeldes. No impunemente se peca contra la filosofía y la religión".

Se pregunta con amargo estupor cómo esos juristas sin gran importancia, esos políticos mediocres que habían escapado al terror en razón de su cobardía, cómo esos espíritus sin cultura pudieron creer haber resuelto el problema que ningún genio hubiera podido resolver: "*crear artificialmente y por reflexión la atmósfera en que una sociedad pueda vivir y fructificar*".

Termina con esta reflexión que resume perfectamente el espíritu de la revolución, en todo aquello que se opone como la muerte a la vida, al mundo de la época medieval: "*un código de leyes que parece haber sido hecho para un ciudadano ideal que habiendo nacido huérfano tuviera que morir soltero. Un código que convierte todo en algo pasajero, en el que los niños son un inconveniente para los padres, en el que toda obra colectiva y perpetua está prohibida, en el que las verdaderas unidades morales se disuelven después de cada deceso, en el que el hombre avispado es el que se las arregla para tener la menor cantidad de deberes posibles, en el que el hombre y la mujer son arrojados en la arena de la vida en las mismas condiciones, en el que la propiedad no es concebida como algo moral, sino como el equivalente de un goce que se paga con dinero, tal código, no puede engendrar más que debilidad y pequeñez*" [155].

· La Edad Media no conoció la construcción de un orden social fundado en premisas ideológicas. Nació de una serie de circunstancias históricas, enfrentadas y resueltas, con la fe puesta en las promesas de Cristo y en las enseñanzas de la Iglesia. El hombre medieval no cedió a la tentación de substituir la realidad por entes de su razón. Su fidelidad a los hechos le dio el claro sentido de las desigualdades que prohíja la existencia. Cuando

[155] Estas reflexiones de Renán son extraídas de su libro: QUESTIONS CONTEMPORAINES. Revelan un aspecto poco conocido del demasiado célebre autor de LA VIDA DE JESÚS.

en los representantes del pensamiento medieval aparecen algunas reflexiones contra los prejuicios de una sociedad muy jerarquizada es para reclamar los derechos de la jerarquía que se funda en el amor de Dios. Es decir, para recabar una nueva desigualdad, aquella que separa al santo y al pecador del malvado contumaz.

La sociedad cristiana medieval no formó un sistema cerrado de castas. El sacerdocio estaba alimentado por todos los estamentos sociales y la nobleza fue lo bastante permeable para acoger en su seno a todas las vocaciones reveladas por los servicios sociales y por las guerras.

En España la nobleza era una condición accesible a toda excelencia y basta consultar en el diccionario las acepciones de la palabra hidalgo para advertir las numerosas maneras que existían de ganar ese galardón. Había hidalgos de sangre, de privilegio, de ejecutoria, de cuatro costados, de solar conocido, de gotera y hasta de bragueta. Este último premiaba una hazaña genésica ganada en mancomún con la mujer legítima, cuando ésta había parido ocho hijos varones para mayor gloria de la estirpe.

El rey don Alfonso X nos instruye en sus PARTIDAS acerca de los recaudos que se han de tomar en cuenta para elegir caballeros: "*Et por esto sobre todas las otras cosas cataron que fuesen homes de buen linage, porque se guardasen de facer cosas que pudiesen caer en vergüenza; et por esto fueron escogidos de buenos hogares et algo, que quiere tanto decir en lenguaje de España como bien, por eso los llamaron fijosdalgo que muestra a tanto como fijos de bien*".

Admite que la hidalguía puede ganarse tanto por la sabiduría como por la destreza y valor en el ejercicio de las armas: "*Et como quier que estos que la ganan por su sabiduría o por bondat de armas son con derecho llamados nobles e gentiles, mayormiente lo son aquellos que la han por linage antiguamiente, et facen buena vida porque les viene de lueñe como por heredat; et por ende son más encargados de facer bien et guardarse de yerro et de malestanza; ca non tan solamente quando lo facen resci-*

ben daño et vergüenza ellos mismos, más aún aquellos onde ellos vienen" [156].

La hidalguía es un privilegio que se otorga al mérito de quien la gana, pero que se extiende a sus sucesores creando una tradición de servicio y esfuerzo cuya fuente es la familia. Para ser armado caballero el aspirante tiene que limpiar su cuerpo, sus armas y sus vestidos: *"et desque este alimpiamiento le habiesen fecho al cuerpo, hanlo de facer otro en quanto al alma, levándole a la Iglesia en que ha de conoscer que ha de rescebir trabajo velando et pidiendo merced a Dios quel perdone sus pecados, et que le guíe porque faga lo mejor en aquella orden que quiere rescebir, en manera que pueda defender su ley et facer las otras cosas segunt le conviene..."*. Agrega que la vigilia de los caballeros noveles no es cosa de juego y tiene que estar de hinojos todo lo que pudiere aguantar, pues se trata de pedir a Dios para que lo guíe y enderece como a *"home que entra en carrera de muerte"*.

Gutierre Díaz de Games pertenece al siglo XV, pero su VICTORIAL trae respecto al oficio de la caballería una una descripción que vale para los duros tiempos que vivía la nobleza medieval. Caballero no es quien anda a caballo, ni el que lleva este nombre porque así lo quiso el capricho del monarca. Caballero es quien cumple con todos los inconvenientes del ejercicio de la guerra y no se huelga *"en buenas posadas con sus mujeres y sus hijos, e, servidos a su voluntad, engordan grandes cervices, facen grandes barrigas..."*. Díaz de Games pinta con ese realismo tan característico de los españoles la vida sufrida, llena de zozobras, hambres y quebrantos de los hombres de armas.

Los privilegios conquistados suponían más deberes que derechos. Cuando el jefe espiritual de la cristiandad decía de sí mismo que era el siervo de los siervos, no obedecía a la sugestión retórica de la demagogia igualitaria. Señalaba con simplicidad las tremendas obligaciones sociales de su cargo. La Edad Media enseñó la dignidad del hombre y la fraternidad en Cristo, pero jamás pro-

[156] Alfonso X, *Segunda Partida*, Título XXI, Ley II.

puso algo semejante al igualitarismo democrático que había de hallar su expresión ideológica en la débil cabeza de Graccus Babeuf.

Existe en alemán una vieja colección de leyes y costumbres medievales, el SACHSENSPIEGEL, donde se afirma que Dios hizo a todos los hombres semejantes y redimió con su pasión tanto al rico como al pobre y al esclavo como al libre. Reivindica una dignidad común a todos los hombres pero no niega las distinciones que la inteligencia, el trabajo, la voluntad, el entusiasmo, el vigor y la fuerza han merecido en el decurso de la historia humana.

Los Carlyle sostienen que el fundamento teórico de todas estas distinciones fueron encontradas por los Padres de la Iglesia y sus sucesores en el pecado original. Esto es verdad y en parte se debe a que no tuvieron otra filosofía a mano que el esencialismo griego. No distinguieron con precisión entre esencia y existencia y, como esencialmente todos los hombres son iguales, no sabían a qué atribuir la existencia de las desigualdades concretas que explican el orden jerárquico de la sociedad. La tentación de atribuirlo al pecado nace de esta dificultad.

Beaumanoir se hace eco de esta doctrina y la expone con su soltura habitual: *"cómo es que existen ahora muchos estados entre las gentes, cuando en el comienzo todos fueron libres y con una misma libertad, porque cada uno sabe bien que descendemos de un mismo padre y de una misma madre... y el siervo ha llegado a ser tal por modo de adquisición"*. Añade: *"Por todas estas cosas han llegado las servidumbres, porque según el derecho natural cada uno es libre, pero esta libertad natural está corrompida por las adquisiciones supradichas"* [157].

Es probable que el propósito de Beaumanoir sea noble y trate de crear en los señores una disposición favorable a la manumisión de los siervos y de los esclavos. Pero la doctrina es deplorable y deja la impresión de que toda excelencia nace de la prevaricación. Nietzsche va a reac-

[157] Carlyle, R. W. y A. J., A HISTORY OF MEDIEVAL POLITICAL THEORY IN THE WEST, London, W. Blackwood & Sons, 1950, T. III, pág. 90, nota 1.

cionar contra esta vertiente resentida de la axiología cristiana.

2. Naturaleza de la autoridad política

La práctica política de la Edad Media encontrará una expresión adecuada a su modo concreto de vivir el orden político en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. En los pensadores de los siglos X, XI y XII se nota una escisión entre la realidad y la teoría que en gran parte se explica por el léxico nocional usado por dichos autores. Las doctrinas de Cicerón y Séneca pesan excesivamente sobre sus ideas, y debido a que éstas han llegado hasta ellos a través de los Padres de la Iglesia, vienen rodeadas con un halo de santidad que las hace más venerables y peligrosas.

No obstante la revelación cristiana provee a sus creyentes de tres principios rectores que les permitirán eludir el racionalismo esencialista estoico. Estos tres principios son: *a*, que toda autoridad viene de Dios; *b*, que la suprema autoridad en la sociedad política sólo puede serlo si respeta el orden de justicia impuesto por Dios; *c*, que la autoridad política recibe su mandato de los cuerpos intermedios de la nación.

El último principio supone la idea de un contrato político entre las comunidades y sus señores legítimos. Los hermanos Carlyle admiten la existencia de estos tres principios y los enumeran en un orden descendente de importancia pero diluyen su concretidad en fórmulas que auspician una interpretación más normativa y jurídica.

Cuando el hombre de la Edad Media dice que toda autoridad deriva de Dios, no está refiriéndose a un principio abstracto que expresa su voluntad a través de una regla escrita. Se refiere a una persona real que se manifiesta en un orden concreto de relaciones que la prudencia tiene que descubrir. Los usos y las costumbres de un pueblo ayudan a concretar este orden prudencial, pero no lo reemplazan. Si Dios fuera el autor de un derecho natural fundado en la esencia del hombre abstracto, es perfectamente lógico suponer, como hacen los Carlyle,

que la idea medieval de una autoridad fundada en Dios anticipa el constitucionalismo moderno. Los rábulas de la revolución serían los encargados de pasar en limpio esa confusa premonición teológica de los derechos del hombre.

Para los medievales la sociedad política más que un orden legal, en el sentido constitucionalista del término, es un orden de justicia. Recordamos que la justicia es una virtud y no una norma abstracta. Dar a cada uno según su derecho no significa respetar solamente las leyes en vigencia, sino descubrir en una situación determinada lo que a cada uno conviene según sus merecimientos. Los reyes de Francia tenían como divisa la frase que se atribuye a Felipe el Hermoso: "*Nous qui voulons toujours raison garder*", que da cuenta, en su concisa brevedad, de esta aspiración de la autoridad.

La sociedad política medieval no nace de una meditación solitaria y por lo tanto no tiene la pretensión dogmática de ser el mejor régimen del mundo. Es el resultado de un esfuerzo histórico realizado por un poder, generalmente de origen militar, que se impone a una serie de comunidades con sus usos, sus leyes y un régimen de vida que no piensan abandonar.

Rafael Gambra en su estudio sobre La monarquía social y representativa trae a consideración un ejemplo vivo de esta situación. El valle de Roncal, en el corazón de la vieja Navarra, era una suerte de región social con sus seis pequeños municipios. Cada uno de ellos se regía por un cuerpo de ordenanzas establecidas por los alcaldes, jurados y vecinos de la villa desde la época de su formación. Esta región firma un pacto con el monarca poniéndose bajo su protección. Cada una de las villas pagará al rey *los cuarteles y alcábalas* una vez por año, para que éste pueda cumplir con sus funciones judiciales. La alcábala era un impuesto sobre las ventas y el cuartel un tributo por alojamiento y mantención de soldados.

La villa conservaba sus usos, sus estatutos y se regía de conformidad con ellos bajo la protección del monarca. La vida social de estos municipios era autónoma y muchas de las disposiciones comunitarias de Roncal nos hablan de una sensibilidad para con el infortunio de los

pobres que no esperó la violencia revolucionaria para hacerse sentir. Dos ordenanzas antiguas nos permitirán apreciar el tenor de la solidaridad medieval: *"44 Item. Asentamos y ordenamos que los 'quiñones' del llano de Erenga* [huertas repartidas por el Consejo de la villa entre las familias pobres] *no se puedan vender ni enajenar y que cada uno tenga y goce de su parte so pena de que tal venta sea nula a más de incurrir en pena de dos florines, y en caso de que alguno tuviere necesidad y que oprimido por ella quisiere vender, que comunique la necesidad a los regidores de la villa, y ellos, a tasación de personas de ambas partes, lo hayan de comprar y quede para el Consejo".*

"98 *Item. Asentamos que por cuanto el hospital es la casa donde se alojan y albergan los pobres de Dios con quienes se debe usar de toda caridad y misericordia, los alcaldes y jurados de la dicha villa tengan especial cuenta de visitarlo muy a menudo y remediar las necesidades que hubiere de los bienes de la villa, so pena de que si algún daño hubiere por negligencia de dichos regidores se haga reparar a costa de ellos*. . ." [188].

La redacción de ambos artículos trae fecha de 1594, pero se hace mención expresa a disposiciones mucho más antiguas y a usos de tiempo inmemorial. Esto permite suponer el origen medieval de tales ordenanzas.

La idea de que toda autoridad proviene de Dios tiene su fuente en las SAGRADAS ESCRITURAS. Los escritores cristianos la reconocen con unanimidad; sin embargo, hubo entre ellos fuertes polémicas respecto al alcance práctico que debía darse a dicho principio. Para unos, el origen divino de la autoridad secular la ponía por encima de cualquier limitación; para otros, ese mismo origen la sometía a los mandamientos de la ley divina, al magisterio de la Iglesia y a los órdenes de derecho natural. Los sostenedores de este último criterio hacían depender la legitimidad del poder de la anuencia dada por la Iglesia. El sacramento de la unción confirmaba esta tendencia.

[188] Rafael Gambra, LA MONARQUÍA SOCIAL Y REPRESENTATIVA, Madrid, 1954, pág. 43.

Es en la obra del papa Gregorio VII donde se reivindica con más fuerza el poder de la Iglesia para establecer la legitimidad del gobernante de una nación cristiana. Ella se reservaba el derecho de juzgar la obediencia de los príncipes a los contenidos de la revelación de los que era depositaria perpetua. Cuando los príncipes cristianos no obedecen a los preceptos establecidos por el Señor, dejan de ser príncipes cristianos y actúan como delegados del Demonio.

En una carta escrita al emperador Enrique IV, compara la potestad eclesiástica y la imperial con los ojos. Ambos poderes están encargados de iluminar y conducir el cuerpo de la cristiandad hacia sus destinos sobrenaturales: "*in unitate concordiae conjungantur*". Lo insta a obedecer las leyes dadas por Cristo y a convertirse en un fiel defensor de la fe. "*Et tunc demum regiam potestatem recte te obtinere cognoscas, si regi regum Christo ad restaurationem defensionemque ecclesiarum suarum faciendam dominationis tuae altitudinem inclinis et verba ipsius dicentis cum temore recogitas*".

Para corroborar la opinión del papa, Carlyle cita a un sacerdote franco de la mitad del siglo X que se levanta contra el emperador Enrique III porque éste reclama para su dominio jurisdicción sobre el papa. Lo acusa de usurpar el lugar de Cristo cuando se atribuye poder sobre el trono de Pedro. No de Cristo sino del diablo viene su poder, "*porque usa la espada y derrama la sangre*".

A esta opinión, tan poco medieval en su abominación por la espada, hace eco la de un tal Bernaldo en un tratado DE SOLUTIONE JURAMENTORUM. Bernaldo afirma que los romanos pontífices pueden deponer a los patriarcas y también a los príncipes cuya dignidad es obra del hombre y no de la autoridad divina. El cardenal Deusdedit habla en tono semejante cuando dice que la autoridad del sacerdote es obra de Dios y la de los príncipes, del hombre.

Bernaldo y Deusdedit emiten opiniones poco concordantes con las de la época. Los escritores eclesiásticos reconocen con unanimidad el origen divino de la autoridad civil. La polémica suscitada por el problema de las investiduras no ponía en tela de juicio este principio aceptado

por todos, sino más bien la potestad real que tenía uno u otro de estos poderes para investir a los altos prelados de la Iglesia.

El obispo Ato de Vercelli, en un comentario a la *Epístola a los romanos* de San Pablo, afirma que según la autoridad del apóstol de los gentiles, toda potestad proviene de Dios. No importa que sea pagana o cristiana. En el mismo sentido se expresa el arzobispo de Maintz y el célebre Pedro Damiano en una carta a Anno, arzobispo de Colonia.

Pedro Damiano fue hombre de meditación y no se quedó en el precario terreno de la simple afirmación: ¿Qué quiere decir que la potestad ha sido ordenada por Dios? ¿Cuál es el verdadero sentido de esta afirmación? En primer lugar, las exigencias naturales del orden político: no hay sociedad humana sin gobierno y éste viene impuesto por una necesidad ineludible de su naturaleza. En tanto Dios es autor del orden natural y providencia viviente de toda realidad, el poder humano participa del divino en esta doble vertiente de su manifestación. La unidad de los designios divinos exige la conjunción armónica de ambos poderes: "*quoniam utraque dignitas alternae invicem utilitatis est indigo, dum et sacerdotium regni tuitione protegitur, et regnum sacerdotalis officii sanctitate fulcitur*".

Pedro Damiano representó la defensa de la libertad de la Iglesia frente a las pretensiones dominantes del Imperio. Frente a él se levantó la figura de Geroldo de Reichesberg que recababa, con no menos violencia, la libertad del poder secular y delataba las intervenciones eclesiásticas en la jurisdicción temporal: no piense el sacerdote que es una suerte de super césar. El emperador tiene su potestad de Dios y no del sacerdote. Su poder es independiente y así tiene que reconocerlo el ministro de Dios: "*Audiam pontifices praecipientem sibi dominum: 'Reddite quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei, Deo'*".

El libro más significativo de la época es el Policraticus de Juan de Salisbury. En él se afirma, con toda la claridad deseable, el origen divino de la autoridad secular. El que resiste al poder civil, "*Dei ordinationi resistit*".

Sólo se puede resistir al tirano y esto porque quien no gobierna con justicia, no es rey.

Por último conviene citar la opinión de Manegoldo de Lautenbach, uno de los escritores más incisivos en la famosa querella de las investiduras y el que impugnó con más agudeza las pretensiones imperiales. Sostenía que el título de rey provenía del ejercicio de su oficio regio, exactamente como el de obispo, presbítero o diácono. Cuando estos últimos no responden en su conducta a las exigencias de su oficio pueden ser depuestos por el sumo pontífice, y de la misma manera tiene que suceder con un rey abiertamente contrario a las obligaciones de su función regia.

Después de haber escrito esto, pensando en la necesidad de poner límites a una potestad que tiende, por lo gravitación de su fuerza militar, a avasallar todas las otras potestades, advirtió que había ido demasiado lejos y había abierto al poder eclesiástico una puerta por donde podía invadir la esfera de lo temporal; para corregir esta posible desviación escribió que en el ejercicio de la justicia criminal, el poder secular proviene directamente de Dios.

3. Función moral de la autoridad política

La Iglesia ha sido constituida por Dios para unir en ella a todos los hombres e incoar el Reino de Dios. Este fin sobrenatural está inscripto en el meollo de la praxis cristiana y en su realización convergen todas las fuerzas que tiene el hombre, tanto religiosas como políticas.

"*Defender a la Iglesia* —escribe Manuel García Pelayo— *es defender a la Ciudad de Dios en su misión histórica; asegurar la paz y la justicia es tratar de realizar en la tierra un orden social que sea imagen del orden sobrenatural, pues aquéllas, —como mostró San Agustín— sólo tienen realidad en la medida en que son reflejo de la paz y de la justicia eternas*" [109].

[109] Manuel García Pelayo, El Reino de Dios, arquetipo político, Madrid, Revista de Occidente, 1959, pág. 143.

El *Reino de Dios* es una idea esjatológica cuyo cumplimiento adviene al fin de los tiempos merced a la directa intervención de Dios en una definitiva instauración de los elegidos. A esta situación corresponde lo que San Pedro dice en su *Segunda Epístola: "Novos vero caelo, et novam terram secundum promissa ipsius exspectamus, in quibus iustitia habitat"* [160]. En la tierra sólo es posible instaurar un orden político que favorezca el advenimiento del Reino conforme a las exigencias de la promesa.

La orientación religiosa de la actividad sociopolítica favoreció el cumplimiento de las funciones morales del gobierno. Todos los escritores medievales están de acuerdo en que es obligación de las autoridades mandar conforme con la justicia. Pero ninguno de ellos ha soñado jamás con una instauración secular del Reino de Dios como es común en los cristianos de nuestra época. Lo impedía el conocimiento cabal que tuvieron de la teología y una visión pesimista de la precariedad de la existencia terrena.

Gerberto d'Aurillac, que subió al trono pontificio con el nombre de Silvestre II, fue el papa que estuvo más cerca de una cristiandad unida en la concordia de los dos poderes, sin que se le ocurriera pensar que el Reino de Dios estuviese al alcance de su poder. El hombre es una naturaleza caída y como tal condenada a ser presa del pecado y pasar por las horcas caudinas de la muerte. Esta debilidad nacida con la prevaricación de nuestros primeros padres nos condena al desorden y a la compulsión de los gobiernos temporales: *"el gobierno de un hombre sobre otro nació de la necesidad de encauzar racionalmente los apetitos deformados por el pecado"* [161].

Un orden político tiene que contar con las consecuencias de una naturaleza humana vulnerada por el pecado. No puede soñar con la realización de una justicia definitiva y perfecta. Abo, el abad de Fleury, dice a este respecto en su DE DUODECIM ABUSIVIS SAECULI, que la justicia del rey tiene por fin defender los amenazados dere-

[160] *II Petri*, 3, 13.
[161] Silvestre II, EPÍSTOLA XI.

chos de los débiles contra los opresores injustos, proteger a la viuda y al huérfano, prohibir los robos, castigar los adulterios, no exaltar a los inicuos, ni mantener a los impúdicos e histriones.

Enumera los vicios que la autoridad debe impedir y reseña las virtudes que tiene que animar. Nada de esto tendría sentido, si soñara con la posibilidad de un Reino de Dios donde la justicia fuera el fruto sin esfuerzo de un dinamismo moral perfectamente sano.

El papel de los gobernantes es enderezar las voluntades hacia el bien mediante la vigilancia y la sanción. Corregir los abusos y hacer la justicia para que los buenos vivan en paz y los malos no abusen de sus fuerzas. Raterio de Verona, cuando habla de las cualidades que debe poseer un auténtico monarca, enumera las cuatro virtudes cardinales sin las cuales no podrá ser un rey, así tenga en sus manos el dominio del universo: el que gobierna mal hace abandono de su autoridad.

Es nuevamente Manegoldo de Lautenbach quien provee de una clara doctrina sobre las obligaciones morales del poder. Sostiene que ningún hombre puede hacerse rey a sí mismo, porque la dignidad real supera todas las potestades humanas. Cuando un pueblo pone a alguien a su cabeza, es para que impere por la razón y la justicia y dé a cada uno según su derecho: *"ut iusti ratione imperii, se gubernet et regat, cuique sua distribuat, pios foveat, impios perimat, omnibus videlicet iustitiam impendat"*.

Lamberto de Tersfeld dice que el sacramental de la unción regia convierte al rey en un defensor de la Iglesia. Si no cumple con esta misión falta a su fe y a su oficio. John de Salisbury distingue la monarquía de la tiranía porque aquélla defiende las leyes y ésta no. La monarquía es un Estado de derecho, aunque esto no signifique la limitación impuesta por una constitución escrita. El príncipe está ligado a las leyes con nexo indisoluble. Es ministro de la utilidad pública y siervo de la equidad.

Los autores modernos han prodigado sus críticas al Antiguo Régimen aduciendo el famoso *derecho divino* de los reyes. La palabra es poco usual en la Edad Media, donde se habla sí, del origen divino de la autoridad. No

se necesita una gran inteligencia de los principios cristianos para comprender que esto no significa una suerte de derecho a hacer lo que se quiere. Precisamente indica todo lo contrario, porque la realeza de origen divino está limitada por la doble manifestación de la voluntad legislativa de Dios: la revelada y la natural.

4. La teoría del derecho divino

Francisco Elías de Tejada, en su ensayo titulado LA MONARQUÍA TRADICIONAL, escribió que la realeza no era algo hueco, como en el liberalismo doctrinario, ni una construcción omnipotente, como en la democracia totalitaria. Es la única forma de gobierno donde el poder está efectivamente limitado. Las fronteras que deslindan sus facultades no son letra muerta sino fecunda realidad social, anterior y distinta del Estado. *"Y donde totalitarios y absolutistas ven un instrumento más de su poderío y donde los liberales ven el vacío de lo inexistente, en las sociedades intermedias y autárquicas, encuentra la monarquía tradicional el freno efectivo que los demás sistemas políticos ignoran. Por eso la monarquía tradicional es la única forma de gobierno donde los hombres pueden sentirse verdaderamente libres"* [162].

Prescindimos del elemento apologético, cuya verdad o falsedad no interesa investigar en esta oportunidad, pero destacamos un hecho claramente señalado por el autor: la monarquía tradicional no tiene un poder legislativo capaz de modificar el estatuto de una sociedad. Su gobierno se ejerce sobre un orden social preexistente, cuyos usos debe cuidar sin pretender sustituirlos por una construcción ideológica preconcebida.

Esta situación supone el respeto a dos legitimidades: *"la de origen y la de ejercicio; la legitimidad de títulos en la asunción del poder supremo y la legitimidad de la aplicación al servicio de los ideales de la tradición de las*

[162] Francisco Elías de Tejada, LA MONARQUÍA TRADICIONAL, Madrid, Rialp, 1954, pág. 159.

Españas". Añade un recaudo para establecer un criterio en la relación jerárquica de ambas limitaciones legales: la legitimidad en el ejercicio del poder es más importante que la de los títulos de origen [163].

En la legitimidad del título de origen se debate el problema del así llamado derecho divino de los reyes. Conviene tomar en cuenta la doble tradición aceptada en la Edad Media respecto al origen del poder: la romana y la germana. Para el derecho romano, el gobierno toma su origen del pueblo. La fuerza jurídica está dada por la *lex regia* que permite a la asamblea delegar sus poderes en un mandatario. Los usos germánicos admitían la existencia de un origen mítico para la familia real. En la aurora de los tiempos un dios había fundado la familia del príncipe y había dado a su sangre una fuerza particular.

El pensamiento cristiano tuvo que combatir ambas tendencias como a dos errores: el primero era un error de hecho y, más que error, una falacia. No era verdad que la asamblea delegara su poder en los emperadores. Éstos asumían la dirección del Estado cuando contaban con el apoyo de los cuadros del ejército. La asamblea no puede delegar un poder que no tiene. La tradición germánica se fundaba en un mito supersticioso, inaceptable, para la fe cristiana.

Estas son las conclusiones asentadas por una reflexión teórica del problema. La práctica exigía tomar de ambos errores lo que pudiera haber de verdad. En el primero de ellos la idea de un *consensus populi* expresado por el pacto político entre las asociaciones intermedias y el rey. Este pacto sella la legitimidad en el ejercicio de la función regia. En el segundo, la existencia de una continuidad dinástica para librar a la realeza de una permanente conspiración palaciega. Esta salvaguarda del principio dinástico inspirará la teoría llamada del derecho divino. En su explicación los tratadistas medievales harán algunos esfuerzos para lograr una doctrina coherente.

Advirtieron que la *continuidad* en el gobierno es una exigencia fundada en la naturaleza misma del orden político. Para comprender su alcance conviene saber cuál

[163] Ibidem.

era el contenido de la noción naturaleza. Para Santo Tomás de Aquino el término natural implica cuatro caracteres: *a*, que pertenezca al orden que se examina como algo esencial a él y no advenedizo o contingente; *b*, y por lo tanto es algo dado por el autor de la naturaleza como propiedad de su esencia y no procurado por nuestro trabajo; *c*, su verdad tiene que ser innegable para el uso de la recta razón; *d*, debe ordenarse a los fines primarios de la naturaleza humana: *"non possunt cogitari non esse"*, porque *"non potest contrarium aestimari secundum interiorem rationem"* [164].

La idea de continuidad en el gobierno admite estos cuatro caracteres establecidos por Santo Tomás, pero los procedimientos para conseguir esa continuidad pueden ser muy diversos. Uno es el principio dinástico o hereditario, pero no es el único y por ende no puede asegurar que haya sido impuesto por el autor de la naturaleza por su carácter advenedizo y contingente. No puede reclamar para sí un fundamento de derecho fundado en la naturaleza del orden. Si tiene base jurídica ésta es de carácter positivo, *"procurada por nuestro trabajo"*.

Los pensadores cristianos de la época no ignoraban las dificultades de este problema, y por esa razón al principio dinástico la Iglesia añadió una ceremonia de legitimación en la que actuaba como asamblea de los fieles y a través de sus ministros consagraba al monarca como gobernante del pueblo cristiano.

La legitimidad de origen y la del ejercicio del gobierno inspiraron una respetable cantidad de escritos que ponen el acento sobre uno u otro de estos principios, sin que se pueda asegurar cuál es el punto de vista predominante. Hay escritores eclesiásticos, como Gregorio de Catino, que defienden con entusiasmo la autoridad imperial o real y la colocan por encima de cualquier juicio humano. Empero hay monarcas, como San Luis de Francia, que escriben palabras como éstas dirigidas a su heredero legítimo: *"preferiría que un escocés gobernara bien y lealmente al pueblo y no que mi hijo lo gobernara mal"* [165]. No digo que con esta opinión el santo rey se oponga al carácter dinástico de la monarquía, pero indudablemente muestra manifiesta preferencia por el buen ejercicio de la función gubernativa.

[164] Santiago Ramírez, EL DERECHO DE GENTES, Madrid, Studium, 1955, págs. 65, 66.

5. Justicia y ley

Los Carlyle resumen las tendencias medievales respecto al carácter sagrado de la realeza en dos opiniones principales: una sostiene el criterio sacral de la autoridad sin tener en cuenta el justo equilibrio de su ejercicio; la otra cree que solamente una acción justa del monarca legitima el poder: el gobernante que no respeta el derecho de sus súbditos no puede ser rey.

Cuando el gobernante no respetaba el derecho de sus súbditos recibía la calificación de tirano. John de Salisbury en su célebre POLICRATICUS brega por la clara distinción entre ambos conceptos y prepara, en el terreno de la teoría, la doctrina del derecho a la resistencia ante la autoridad injusta: *"Est ergo tirannus, ut eum philosophi depinxerunt, qui violente dominatione populum premit, sicut qui legibus regit princeps est... Princeps pugnat pro legibus et populi libertate; tirannus nil actum putat nisi leges evacuet et populum devocet in servitutem"*.

Cuando una reflexión más atenta sobre el orden político nos enseñe a distinguir los tres niveles en que éste puede ser considerado: el de los principios, el del consejo y el de la prudencia, comprenderemos toda la complejidad de un saber esencialmente práctico y las dificultades concretas que se oponen al fácil asentamiento de un principio.

En teoría la resistencia a un poder tiránico se impone como el ejercicio de un derecho natural. El hombre tiene la obligación de defender sus libertades. Si no lo hace peca contra la justicia, porque endurece al tirano y lo ayuda en su prevaricación. Pero si se resiste y se une

[165] Joinville, HISTOIRE DE SAINT LOUIS, París, Bibliothèque de la Pléiade, 1952.

con otros para expulsar al mal gobernante, corre el riesgo de vulnerar la legitimidad y de poner en manos de la subversión el poder de reformar las leyes. ¿Quién puede asegurar que la rebelión contra la autoridad está movida por el deseo de restaurar el orden corrompido y no por la concupiscencia del poder?

El dilema resulta muy difícil de resolver en la práctica política. Los medievales creyeron poder hacerlo mediante dos procedimientos aparentemente contrarios: la confirmación eclesiástica del poder real y la defensa de los cuerpos intermedios. Por el primero se legitimaba el gobierno y se lo convertía en auxiliar temporal de la faena salvadora de la Iglesia; por el segundo se establecía un control natural, plural y permanente de contrapoderes, para limitar el ejercicio de la autoridad real con una tupida red de intereses concretos.

La querella de las investiduras revela con claridad la lucha del poder imperial contra todo este sistema de limitaciones. Si la Iglesia no hubiera sido apoyada por una serie de cuerpos políticos intermedios, hubiese carecido de fuerzas para resistir el embate imperial. Esta situación se confirmó en el famoso pleito entre Enrique IV y Gregorio VII. El papa pudo aprovechar la tendencia al fraccionamiento político de los grandes señores en orden a sus designios de independencia. El duque Oto de Baviera se dirige en un discurso a Enrique IV acusándolo en términos violentos de ser un tirano y no un rey: *"Y así, no contra el rey, sino contra el injusto asaltante de mi libertad me levanto, no contra la patria, sino por la patria y mi libertad, a la que ningún hombre bueno puede abandonar excepto con su vida"*.

Bertoldo de Constancia reacciona contra los clérigos que creen en la necesidad de reconocer el gobierno de Enrique IV después de la comedia de Canossa. Dice que es absurdo pensar que el rey no puede ser juzgado por nadie; eres rey si haces el bien, si no lo haces no eres rey. Un gobernante injusto y mentiroso no puede ser llamado rey. La palabra tirano basta para designarlo y enuncia a continuación una larga lista de prevaricaciones atribuibles definitivamente a Enrique IV. Nos interesa

destacar el principio: el rey tiene el deber de gobernar de acuerdo con las leyes establecidas por la Iglesia y las buenas costumbres de los pueblos; si no, no es rey.

Los Carlyle citan varios tratadistas que confirman la opinión de Bertoldo de Constancio y bregan por la vigencia del principio. Me limito a tomar algunas referencias del POLICRATICUS de John de Salisbury, para dejar en sus manos la conclusión de este parágrafo.

John de Salisbury afirma que la diferencia entre el tirano y el príncipe reside en que este último respeta las leyes y el tirano procede de acuerdo con su arbitrio. La superioridad del príncipe sobre los otros miembros de la república está en la mayor extensión de su responsabilidad. Los súbditos atienden sus intereses particulares. El príncipe debe atender los intereses de todos en la mancomunidad de la república. Ésta es también la fuente de su autoridad, porque mal podría ocuparse del interés común si no pudiera encauzar los intereses particulares en orden a su fin general. El pasaje termina con una frase famosa tomada del código de Justiniano: *"Quia de iuris auctoritate principis pendet auctoritas et revera maius imperio est, summittere legibus principatum"* [108].

[108] En los párrafos posteriores del mismo libro, el tratadista nos dice que el tirano domina por la violencia, mientras el príncipe lucha por las leyes y libertades de su pueblo. Compara esta pugna con la oposición entre Dios y Satanás: *"Imago quaedam divinitatis est princeps, et tirannus est adversariae fortitudinis et luciferianae pravitatis imago"*.

Los Carlyle resumen la opinión de John de Salisbury, diciendo que la distinción entre el tirano y el príncipe está en la relación de uno y otro con la ley. A continuación se extrañan cuando el autor de POLICRATICUS afirma, en aparente contradicción con lo dicho anteriormente, que el rey está por encima de la ley. Luego tratan de explicarla recurriendo a otro párrafo del mismo libro, donde el autor escribe que el príncipe respeta la ley por amor de la justicia y no por temor de las sanciones.

Se me ocurre que los Carlyle, excelentes demócratas ingleses, tienen una idea unívoca de la justicia y para ellos, lógicamente, la única ley admisible es la establecida positivamente por los códigos vigentes. Los medievales tenían de la ley un concepto análogo, pues no era solamente lo establecido por el derecho positivo. Existían leyes naturales y leyes divinas para ordenar la acción del político y sancionar sus desviaciones. El príncipe está por encima

6. Teoría constitucional y contrato

La Edad Media no conoció una constitución escrita y mucho menos eso que se llamó, por puro amor a las ficciones, una monarquía constitucional. Pero conoció la existencia de fueros, palabra castellana derivada de *forum* para designar las leyes particulares de una comunidad. Los

---

de las leyes positivas, pero no lo está sobre la ley de Dios, ni sobre el derecho natural.

Si se piensa que estas afirmaciones son un poco declamatorias y que la dependencia de un derecho natural y de una ley divina resulta bastante ilusoria, se está pensando en un hombre totalmente ajeno al mundo de la Fe. Sería ingenuo pensar que en la Edad Media todo el mundo vivía en el santo temor de Dios, pero no lo es tanto si se toma en cuenta, para comprender el espíritu de las instituciones cristianas y el comportamiento de sus hombres, la existencia efectiva de esa reverencia religiosa. Los pecados atribuibles a la ingenuidad no desaparecen con el advenimiento al mundo de la razón democrática. El poder político está siempre sobre la ley positiva y mucho más en las asambleas constituyentes donde la opinión predominante puede cambiar, con una votación, toda la estructura jurídica de un país. La constitución de Inglaterra, modelo que embruja el pensamiento de nuestros autores, puso límites a la autoridad del monarca y se convirtió en el instrumento de una oligarquía financiera que dominó Gran Bretaña hasta hace poco tiempo.

Justicia y ley en la época medieval quieren decir tres cosas: justicia y ley divina, natural y positiva. No digamos que la ley positiva es la que tiene más fuerza porque el verdugo responde por ella. Donde no llega el ojo del gendarme existe una conciencia formada con temor y temblor o no hay nada. Esto vale para el rey y para el último pelafustán que cuida la barrera de un paso a nivel del país más laico y democrático del mundo.

La Edad Media confiaba en la conciencia del oficio regio como nosotros confiamos en la conciencia profesional de los pilotos, de los capitanes de barco o de los conductores de ómnibus. Ponemos nuestras hermosas vidas a su cuidado con la tranquila seguridad de que saben lo que hacen. Si sucede algo fatal, despertaremos en el otro mundo, pensando, como un medieval cualquiera, que el responsable del accidente tendrá que dar cuenta a Dios de su falta de ética profesional.

Insisto: el poder político real, el que efectivamente manda en una comunidad, está por encima de la ley positiva y no puede ser sancionado por ella. Todavía no se ha descubierto el mecanismo automático de las leyes. El poder escapa a su control o deja de ser poder.

fueros más importantes, en orden a una teoría constitucional, eran aquellos que poseían ciertos estamentos o los jefes de algunas ciudades, para participar en la elección o en el reconocimiento del emperador o del monarca.

Para los Carlyle estos privilegios anticipan la monarquía constitucional y ven a esta última como la forma definitiva de un progreso social originado en los modestos fueros medievales. Cuestión de perspectiva. Yo la veo más bien como el paso de un orden concreto de libertades y derechos a otro más declamatorio de principios abstractos. Los *usos* que presiden la investidura de un monarca medieval no tienen nada que ver con la mecánica montada para la elección de un presidente o un primer ministro. En estos *usos* la comunidad participa a través de sus representantes más destacados y lo hace mediante sus cuerpos intermedios y no en un sufragio individual y aditivo.

Carlos V de Francia, llamado *"el Sabio"* por su prudente paciencia, se dirigía a los Estados Generales del Reino con estas palabras que resumen con claridad su teoría política:

"¡Señores! Aunque ya seamos un rey coronado y ceamos la Francia entera sometida a nuestro poder, Nos, tenemos la fuerza de un solo hombre y sin vosotros no podríamos hacer nada.

"Un príncipe, por poderoso que sea, no reinará en paz si no tiene el afecto de sus súbditos. Por eso, Señores, Nos no queremos ordenar nada en nuestro reino sin contar con vuestro consentimiento".

Esta declaración abrió los Estados Generales del año 1370 [147]. Su proximidad con la época moderna no brega en favor de la limitación del poder real. La monarquía absoluta fue invención de los siglos XVI y XVII y cuanto más cerca nos encontramos de la Edad Media más fácil será hallar los elementos de una soberanía política limitada por los cuerpos intermedios de la nación.

---

147 Boullée, Histoire des États Généraux, T. I, pág. 86.

En la CRÓNICA DE ALFONSO VII la ceremonia de la coronación del monarca es una manera de elección imperial que comporta el asentimiento de un *Consejo del Reino.*

"Luego de estas cosas, en el curso del año 1173, el rey prescribió la reunión de un concilio que debía realizarse en la ciudad real de León, el cuarto día antes de las nonas de junio [26 de mayo], *fiesta de Pentecostés. El primer día del concilio, todos, grandes y pequeños, se reunieron en la iglesia Santa María con el rey y tomaron las medidas que les dictó la clemencia de N. S. Jesucristo y que concernían a la salud de las almas de todos los fieles. El segundo día en que se celebra la efusión del Espíritu Santo sobre los apóstoles, los arzobispos y los obispos, los abades, todos los nobles y no nobles y todo el pueblo, se reunieron de nuevo en la iglesia de la Bienaventurada María, con el rey García V Ramírez de Aragón y la hermana del rey. Todos recibieron de Dios la inspiración de dar al rey Alfonso el título de emperador, porque el rey García y el rey de los sarracenos, Zafadola —rey de Zaragoza aliado de Alfonso VII y armado caballero por éste—, y el conde Alfonso de Tolosa y el conde Raymundo de Barcelona y numerosos condes y duques de Gascuña y Francia eran, en todas las cosas, sus vasallos obedientes. El rey vistió un magnífico manto y ellos, los altos personajes allí presentes, pusieron sobre sus sienes una corona de oro muy puro, cuajada de piedras preciosas, y le hicieron tomar el cetro con las manos. Luego el rey García sostuvo su brazo derecho y el obispo de León, Arrianus, el izquierdo. Los obispos y abades lo condujeron delante del altar de Santa María cantando el Te Deum y cuando terminó gritaron: 'Viva el Emperador'. Después de haberlo bendecido celebraron la misa según el uso de las grandes fiestas"* [168].

Alfonso X, en su CRÓNICA GENERAL DE ESPAÑA, narra la coronación del rey Bamba *"que era home bien fidalgo y del mejor liñaje de los godos que otro ninguno que i fuesse. Et era buen caballero d'armas et manso et de paz, et aun ante que fuesse alçado rey, mucho honrado, assí que todos tenien que ell había de regnar después del rey Recesvindo, e acordáronse todos en ell e alçaronle rey, assí como diximos, et regn: nueva años et un mes"*.

La coronación, tal como escribe el cronista, era resultado de un acuerdo entre los principales de los súbditos y la posterior consagración llevada a cabo por las autoridades de la Iglesia en la presencia del pueblo y el Consejo del Reino. Bamba no quiso ser llamado rey hasta no ser ungido en la mayor iglesia de Toledo como era la costumbre en su época: *"Entonces le tomaron los altos, et troxiéronle a Toledo, et consagról el Arzobispo Quirigo, con consentimiento de todos, en la mayor eglesia de Sancta María, que es en la seeia arçobispal; e todos escribieron i sus nombres de su buena voluntad en la elección dél, e yuráronlé e ficiéronle homenaje et prometiéronle de seer leales a éll et al regno"* [169].

Los Carlyle aportan otros testimonios que confirman la existencia de este *Consejo de Notables* en la elección de los reyes. En lo que respecta al emperador, a pesar del esfuerzo hecho por los Otones para imponer el principio dinástico, su investidura fue electiva. El cargo de *gran elector* honraba a los principales sufragantes de este concilio. La conclusión de los Carlyle es terminante *"There is no doubt that in the Middle Age the authority of the ruler was conceived of as normally depending upon the election, or at least the recognition of the community"*. Añaden que la concepción de un estricto derecho hereditario en la monarquía no es medieval [170].

Conviene recordar que la Edad Media no desconoció el principio dinástico y ambas tendencias: la electiva y la hereditaria buscaban fluir por un mismo cauce. De esta situación se hacen eco muchos cronistas. Hermann de Reichenau dice que el emperador Enrique III procuraba la elección de su hijo y así le fue prometido en el

[168] Robert Folz, L'IDÉE D'EMPIRE EN OCCIDENT DU V AU XIV SIÈCLE. Paris, Aubier, 1953, págs. 207-8.

[169] Alfonso X, CRÓNICA GENERAL DE ESPAÑA, Cap. 513.

[170] R. W. y A. J. Carlyle, A HISTORY OF MEDIEVAL POLITICAL THEORY IN THE WEST, London, W. Blackwood & Sons, 1950, T. III, pág. 150.

Concilio de Tribur con la condición de que gobernara con justicia: "*si rector iustus futurus esset, subiectionem promitti fecit*".

Las palabras del cronista dejan entender que los grandes reunidos en Tribur tenían intereses que examinar antes de dar una aprobación o una negación terminante. El emperador no estaba muy seguro de sus vasallos electores y presionaba con todas las fuerzas disponibles para hacer triunfar su proyecto dinástico.

Una crónica posterior, llamada DE BELLO SAXONICO, asegura que en el Concilio de Forchheim en 1077 fue determinado y aprobado que nadie recibiría la corona por sucesión hereditaria y que el hijo del rey podría suceder a su padre si era libremente elegido por el Consejo del Reino.

En la Edad Media el criterio electivo primaba sobre el sucesorio, pero cuando se imponía el derecho dinástico éste requería el consentimiento de la comunidad. Para que el lector contemporáneo no se haga de la comunidad una idea excesivamente hodierna, conviene que observemos en un tratadista de la época lo que se entendía por pueblo. Son nuevamente LAS PARTIDAS de Alfonso X las que nos proveen una idea adecuada.

"*Cuidan algunos homes que pueblo es llamado la gente menuda, así como menestrales et labradores, mas esto non es así, ca antiguamente en Babilonia, et en Troya, et en Roma, que fueron logares muy señalados, et ordenaron todas las cosas con razón, et posieron nombre a cada una segunt que convenía, pueblo llamaron el ayuntamiento de todos los homes, comunalmente de los mayores, et de los menores et de los medianos; ca todos éstos son meester et non se pueden excusar, porque se han de ayudar unos a otros para poder bien vivir y ser guardados et mantenidos*"[171].

La palabra *pueblo* designa un orden y no una multitud inorgánica, y ese orden tiene una jerarquía dispuesta

[171] Alfonso X, LAS PARTIDAS, *Título X, Ley I de la II Partida.*

por su historia. Cuando un pueblo pacta con un poder político soberano lo hace a través de esa jerarquía y no por medio de agitadores en la algarabía de un tumulto.

Manegoldo de Lautenbach es el primer tratadista del siglo XI que lanza contra los partidarios del emperador la idea de que el pueblo puede pedir la rescisión de un contrato si el monarca no ha cumplido con su parte de obligaciones. Esgrime en favor de su tesis la famosa *lex regia*, usada por sus opositores para probar todo lo contrario. El pueblo trasmite su poder al monarca y lo hace con los propósitos que figuran en el pacto, si el monarca no cumple con su parte ¿qué impide al pueblo recuperar su autoridad y dársela a otro? ¿Por qué tiene que ser irrevocable la trasmisión del poder?

Manegoldo se lanza sobre esta idea con más ardor que inteligencia y cae en la ingenuidad de suponer que el pueblo delega su poder en el monarca. Cuando una ciudad medieval pacta con un poder lo hace con el pleno conocimiento de que su independencia política es insostenible. El rey no puede garantizar la autonomía de una ciudad vasalla si no tiene fuerza para hacerlo. De esta doble situación no puede nacer la peregrina idea de que el pueblo da un poder que no tiene y el monarca reciba de él una fuerza de que carece. El pacto político se hace entre dos poderes ya existentes, uno de los cuales, merced a la fuerza que tiene, puede asegurar al otro el relativo ejercicio de su independencia. Naturalmente, si el monarca no cumple con su promesa, el pueblo no le debe fidelidad y puede buscar protección en otra parte. La palabra *puede* conserva todo su rigor real, es decir, puede si su protector no puede más que él.

Manegoldo de Lautenbach no es una sibila de la democracia moderna como suponen algunos tratadistas, sus afirmaciones se fundan en experiencias políticas contemporáneas suyas. Asistió a la querella de las investiduras y tuvo ocasión de ver al papa rescindir su pacto con el emperador y recabar la ayuda de los normandos para salvar su independencia. La mecánica de esta combinación delata el verdadero sentido del contrato político: no se trata de reivindicar un poder que no se tiene sino de cam-

biar de protector. La doctrina medieval de la soberanía popular —escribe Fritz Kern—, combinada con la idea del contrato, asegura al monarca un firme derecho subjetivo al mando en tanto cumpla el deber contractual, es decir, gobierne bien; y lo mismo que asegura constitucionalmente la posición del monarca, también la limita. El poder supremo —ya lo tenga el monarca, ya el pueblo— tiene sobre sí el contrato: el elemento del constitucionalismo, que no falta del todo a ninguna teoría política medieval, actúa también en la doctrina de la soberanía popular[172].

El contrato político durante la Edad Media es un hecho real, una convención establecida entre dos potencias: una ciudad y un señor o monarca, entre un vasallo y su barón. Este pacto establece la existencia de un soberano sobre una comunidad determinada. No hay sombra de algo parecido a un contrato social. El contrato aparece en el nivel regional o nacional, nunca en el de los cuerpos intermedios cuyas autoridades son de derecho natural, histórico o divino: padre de familia, jefe local o sacerdote.

La idea de Manegoldo no va más allá de lo usual en su época. Llama la atención el tono de sus escritos y el carácter incendiario de la denuncia. Cuando afirma que el pacto entre el pueblo y el rey es roto cuando este último no asegura la justicia, habla de una realidad común en la historia medieval. No creo que esto dé motivo para ver en él a un abuelo de Robespierre. El principio medieval establece que la relación entre el señor y el vasallo es mutua, si uno de ellos falta a la fe del homenaje, el otro no tiene por qué guardarle fidelidad.

7. El concepto de Imperio Universal

La idea de imperio aparece expuesta en dos niveles de consideración: uno religioso y el otro político. Robert Folz estima que la idea de una sociedad universal, fundada en la igualdad esencial de la naturaleza humana, es aporte

[172] Fritz Kern, Derechos del Rey y derechos del pueblo, Madrid, Rialp, 1955, págs. 199 y 200.

helenístico. Los estoicos, bajo la influencia de la epopeya de Alejandro, le dieron carta de ciudadanía. Es fácil admitir que el sueño de poner toda la *oicumene* bajo la dirección de un príncipe está ya en la mitología griega y que los dirigentes romanos estaban impregnados de helenismo cuando se hicieron dueños de la cuenca del Mediterráneo. Roma convirtió en realidad ese legado de la Grecia tradicional y a través de ella lo recibió la cristiandad.

El universalismo especulativo de Grecia fue reforzado por el carácter católico de la misión de la Iglesia, y en la medida que la Iglesia y el Imperio procedieron de mancomunidad estas dos vertientes ecuménicas mezclaron sus aguas en el cauce por el que corrió la idea del Imperio Cristiano.

Hasta aquí la coincidencia entre el universalismo especulativo helenístico y la misión salvadora de la Iglesia. Conviene señalar ahora su diferencia: el universalismo estoico nace de la experiencia ecuménica de los acontecimientos políticos anteriores al cristianismo. Su carácter cosmopolita es racionalista y tiene origen en la crítica que ha destruido la estructura sociorreligiosa de la ciudad antigua. La idea de una naturaleza humana común a todos los pueblos de la tierra funda la posibilidad teórica de un reino universal y tiene a constituir un orden jurídico único, válido para todos los hombres. El universalismo romano, sin desconocer los caracteres particulares de cada nación, busca lo que hay en ellas de común e intercambiable.

La fe cristiana toma al hombre en profundidad, lo arraiga en sus comunidades orgánicas y lo obliga a nutrirse con los mejores jugos del temperamento nacional. Une a los pueblos en una misma fe, pero vivida en el ámbito irreiterable de modalidades sociales y personales únicas.

El cristianismo comenzó por ser apátrida, porque el sentimiento patriótico del hombre antiguo estaba ligado a las divinidades ctónicas. Más tarde estrechó sus vínculos locales y se convirtió en un decidido defensor de las comunidades parroquiales. Desde allí inspiró un movimiento social tendiente a recuperar los valores de las comunidades intermedias. Esta intensificación de los cuer-

pos intermedios no le hizo perder de vista la idea de unir a todos los hombres en el *cuerpo místico* de la Iglesia. Su carácter ecuménico viene por asunción y no por negación de la diversidad y la heterogeneidad.

En el concepto de cristiandad se inserta la verdadera noción de Imperio Cristiano como ideal de un gobierno político único, pero no excluyente. Era conveniente según el sabio rey don Alfonso X "*que toviese este poderío en tierra por muchas razones: la una por toller desacuerdo de entre las gentes et ayuntarlas en uno, lo que no podrían facer si fuesen muchos los emperadores*". Este argumento convierte al emperador en árbitro universal de las naciones cristianas. Es una suerte de juez supremo para decidir sobre conflictos entre los príncipes. Don Alfonso admite que este juez puede "*facer fueros et leyes*" para que se "*judguen derechamente las gentes su señorío*" y sean quebrantados "*los soberbios et los torticeros et los malfechores, que por su maldat o por su poderío se atreven a facer mal o tuertos a los menores*"[178].

El Imperio es el más alto tribunal de la cristiandad. La fuerza política al servicio de la acción misionera de la Iglesia.

[178] Alfonso X, Las Partidas, 2ª *Partida*, Título I, Ley 1a.

Índice

BIBLIOTECA DICTIO

1. El nuevo gobierno de Sancho - *Leonardo Castellani*
Sección Letras

2. Vocación de escritor - *Hugo Wast*
Sección Letras

3. El verdadero Alberdi - *Juan Pablo Oliver*
Sección Historia

4. Camperas - *Leonardo Castellani*
Sección Letras

5. Cristo ¿vuelve o no vuelve? - *Leonardo Castellani*
Sección Religión

6. Estudio sobre la soberanía - *Joseph de Maistre*
Sección Política

7. El Evangelio de Jesucristo - *Leonardo Castellani*
Sección Religión

8. Reflexiones sobre la Revolución Francesa - *Edmund Burke*
Sección Política

9. Opúsculos (Tomo I) - *Santo Tomás de Aquino*
Sección Filosofía. Edición bilingüe

10. El Apokalypsis de San Juan - *Leonardo Castellani*
Sección Religión

11. La historia que he vivido - *Carlos Ibarguren*
Sección Historia